پنڈت کول صاحب کی ذات ہمارے تعارف کی محتاج نہیں، وہ اپنے سیاسی خدمات اور ادبی کارناموں کی وجہ سے ملک میں خاصی شہرت رکھتے ہیں، اور اگرچہ ان کے سیاسی عقاید میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی ہے لیکن ادبی طریق کار میں ایک انقلاب پیدا ہوگیا، اور یہ کتاب اس کا بہترین ثبوت ہے، زیر تنقید کتاب فرانس کے مشہور عریاں نگار ادیب اناطول فرانس کی بہترین تصنیف تائیس کا نامکمل ہندی چربہ ہے، اس افسانہ کا اردو ترجمہ جناب خواجہ عنایت اللہ صاحب نے کیا ہے، پنڈت صاحب نے صرف اس ہیجی ناول کی شدھی کردی ہے، اور اسی لئے انکو یقیناً اپنے ادبی ذوق کے خلاف کثرت سے سنسکرت وہندی کے الفاظ استعمال کرنے پڑے ہیں، ممکن ہے کہ اس کا یہ افادی مقصد بھی پیش نظر ہو کہ ایک ہی عبارت صرف رسم الخط کی تبدیل سے ہندی و اردو میں شایع ہو سکے، ہم جناب کول کو اس سے بلند تر دیکھنے کے مشتاق ہیں،

مساواتِ اسلام، مولفہ جناب محمد محمود حسین صاحب حمزہ قیمت ۴ر پتہ: مصنف سرائے ناہر خاں، بدایوں،

مصنف کا یہ خیال ہے کہ بعض مسلمان مومن برادری کو ذلیل نظر سے دیکھتے ہیں، اور اسی خیالی خوف کو دور کرنے کے لئے انھوں نے اس رسالہ میں یہ ثابت کیا ہے کہ اسلام میں پیشہ کے سبب سے کوئی شخص شریف و رذیل نہیں ہو سکتا، بات سچی ہے اور یقیناً شرع اسلام کا یہی منشا ہے، اور مسلمانوں سے اس خیال کو دور کرنا فرض ہے، کتاب میں مصنف نے زیادہ تر اقتباسات ہی سے کام نکالا ہے،

اسلام اور غیر مسلم، ۲۷ قیمت ۸ر } از جناب محمد حفیظ اللہ صاحب، بنیہ مسلم بکڈپو، پھلواری شریف، پٹنہ،
مسلمانوں کی ایجادیں، ۳۰ قیمت ۵ر }

جناب حفیظ اللہ صاحب نے اس مقصد کو اپنے پیش نظر رکھا ہے کہ عوام و غیر اقوام میں اسلام اور مسلمانوں کے متعلق جو غلط فہمیاں ہیں اُن کو دور کریں چنانچہ وہ اپنی استعداد اور وسعت مطالعہ کے مطابق اس موضوع پر رسائل شایع کرتے رہتے ہیں یہ دو رسالہ بھی اسی سلسلہ کی دو کڑیاں ہیں، اور اس قابل ہیں کہ مسلمان ان کا مطالعہ کرکے دوسروں کی غلط فہمیوں کو دور کریں، "ن"

جلد بست و چہارم	ماہ ربیع الاول ۱۳۴۸ھ مطابق ماہ ستمبر ۱۹۲۹ء	عدد ۳

فہرست مضامین

شذرات

اسٹنڈرڈ لٹریچر کمپنی کی کتاب "بک آف نالج" کی جلد ۱۱-۱۲ صفحہ ۳۰۳۰ میں رسول اللہ صلعم کے متعلق بعض قابلِ اعتراض فقرے تھے، اور جن پر معارف میں کئی دفعہ لکھا جاچکا ہے، خوشی کی بات ہے کہ احاطۂ بمبئی کی ایک اسلامی انجمن کی کوششوں سے نہ صرف وہ فقرے بلکہ پورا مضمون کمپنی نے نکال دیا، اور اُسکی جگہ کلکتہ کے پروفیسر صلاح الدین خدا بخش کے قلم سے دوسرا مضمون لکھا کر کتاب میں داخل کیا، جو ایک حد تک اچھا ہے، یہ واقعہ ہمیں یقین دلاتا ہے کہ اگر ہماری بعض اسلامی انجمنیں اس قسم کے کاموں کو اپنے فرائض میں داخل کرلیں تو کیا نہیں ہو سکتی ہے، آج سے بیس برس پہلے جب ندوۃ العلماء کے تحت میں ایک شعبۂ "تصحیحِ اغلاط اسلامی" کا قائم ہوا تھا، جس کا مجھے ناظم بنایا گیا تھا، تو اس وقت صرف تھوڑی کوشش سے مارسیڈن صاحب اسکولوں کے کورس میں اپنی ایک داخل شدہ کتاب تاریخِ ہند سے قابلِ اعتراض فقروں کو نکالنے پر مجبور ہوگئے تھے، کیا ہم ارکانِ ندوۃ العلماء کو دوبارہ اس صیغہ کے قیام کی طرف متوجہ کر سکتے ہیں،

ہندوستانی اکاڈیمی الہ آباد کے قیام کے وقت معارف نے مشورہ دیا تھا کہ باہمی غلط فہمیوں کو دور کرنے کے لئے اُردو اور ہندی اہلِ قلم اور انشا پردازوں کیلئے ایک دوستانہ علمی مجلس میں باہمی مبادلۂ خیال کا موقع پیدا کیا جائے، ہمیں اکاڈیمی مذکور کے اس اعلان سے مسرت ہوئی کہ دسمبر ۲۹ء کی ۱۴، ۱۵، کو اس قسم کی ایک کانفرنس منعقد کرنے کا اس نے فیصلہ کیا ہے، اس موقع پر دونوں زبانوں کے اہلِ علم اور اہلِ قلم مختلف مضامین پڑھینگے، اور خصوصیت کے ساتھ پروفیسر مولوی عبدالحق صاحب (ناظم انجمن ترقی اردو و استاد اردو جامعہ عثمانیہ) اور بابو بھگوان داس (ودیا پیٹھ بنارس) ہمیں اپنے خطبے پڑھینگے، امید ہے کہ اُردو کے ہمدرد اس کے لئے ابھی سے اپنی تیاری شروع کر دینگے،

کہ یہی چھوٹی چھوٹی باتیں ہوتے ہوتے بڑی بات کا مسالہ بن جاتی ہیں،

روزنامہ ہمدرد کے مرجانے سے دہلی کے اسلامی اخبارات میں ایک وقیع، متین، سنجیدہ اور باوقار اخبار کی بڑی کمی ہوگئی تھی، خوشی اور مسرت کی بات ہے کہ مولوی محمد جعفری صاحب جو مولانا محمد علی کے گذشتہ سفرِ یورپ کے موقع پر ایک مدت تک ہمدرد کی کامیاب ادارت کا فرض انجام دے چکے تھے، انھوں نے دو مہینوں سے ملت نام ایک روزانہ اُردو اخبار اسی ہمدرد کی صورت میں نکالنا شروع کیا ہے، اخبار میں ہمدرد مرحوم کی اکثر خصوصیتیں باقی رکھی گئی ہیں، ہندوستانی اخبار نویسی کے عام اصول "لڑو اور ترقی کرو" سے الگ ہو کر اس نے مسلمانوں کی مخلصانہ خدمت اپنا فرض قرار دیا ہے، فرقہ وارانہ طرفداری اور واقعات کی رنگ آمیزی سے وہ ہمیشہ احتراز کرتا ہے، فریق پر اپنی اختلافانہ رائے کو متانت اور سنجیدگی کے ساتھ پیش کرتا ہے، "سنسنی" پیدا کرنے والے اور اشتعال بڑھانے والے عنوانات اور سرخیوں سے پرہیز کرتا ہے، ساتھ ہی خبریں جلد پہنچاتا اور تمام معاملات پر عمدہ رائے زنی کرتا ہے، اور اپنے ناظرین کی سیاسی تعلیم کا فریضہ بخوبی انجام دیتا ہے، ہمیں کامل امید ہے کہ اُردو پڑھنے والوں کا سنجیدہ طبقہ ضرور اس نئے اُردو روزنامہ کی قدر کریگا، اور خریدار بنکر اور بناکر اسکی زندگی کا سامان پیدا کریگا،

مقالات

مذہب کا قانونی حصّہ

سابق الذکرادبی رسالہ کا وہ طویل مضمون جس کا عنوان فلسفۂ مذہب ہے، مجھے افسوس کے ساتھ ظاہر کرنا پڑتا ہے کہ اس کا بڑا حصہ کابحوں کی ایک انگریزی کتاب کا تتبع یا خلاصہ[1] ہے، اس واقعہ کے ذکر کرنے سے میرا مقصود یہ نہیں کہ میں فاضل محقق پر جو ایک حاکم کا سرکاری عہدہ (ڈپٹی کلکٹر) بھی رکھتا ہے چوری اور سرقہ کا الزام لگاؤں، بلکہ مقصود یہ ہے کہ یورپ میں اہل قلم جب مذہب پر کوئی تنقید لکھتے ہیں، تو فطری طور سے مذہب ان کے یہاں عیسائیت کا دوسرا نام ہوتا ہے، ڈریپر نے مذہب اور سائنس کے جس معرکہ کا مرقع کھینچا ہے، اسمیں مذہب سے مراد سراسر عیسائیت ہے، اس لئے عیسائی مصنف مذکور نے اپنی عیسائیت کو سامنے رکھ کر جو کچھ لکھا ہے، ہمارے مسلمان مضمون نگار نے حرف بحرف اس کو اسلام پر منطبق کرکے پیش کردیا ہے،

پال کے ہاتھوں عیسائی مذہب کی جو قطع و برید ہوئی وہی ایک مدت سے اکثر عیسائی فرقوں کا دستور العمل ہے، حضرت مسیحؑ تو یہ پیغام لیکر آئے تھے کہ پہاڑ کا اپنی جگہ سے ہٹ جانا آسان ہے، مگر توراۃ کا ایک نقطہ بھی مٹنا مشکل ہے، مگر پال نے اُسی توراۃ کو دنیا کی لعنت قرار دیا، اور ظاہری شریعت یعنی مذہب کے قانونی حصے کو غیر ضروری ٹھہرایا، اور یہ صرف اس لئے کہ غیر مختون رومی (اہل یورپ) عیسائی مذہب میں داخل ہوسکیں،

عیسائی مبلغین نے عیسائیت کا سب سے بڑا اہم امتیاز یہی پیش کیا ہے، کہ اس نے ظاہری شریعت کا بوجھ انسانیت کی ضعیف گردن سے اتار دیا اور اس دعوی کو انھوں نے اس زور شور سے

[1] ریلیس ان ایوولیوشن

Moral in Evolution - L. T. Hobhouse

تمام دنیا میں پھیلایا کہ اس کی صداقت کی آوازیں چند کمزور احساس کے مسلمانوں کے دلوں سے بھی اٹھنے لگیں، ہم سے کہا جاتا ہے کہ مذہب کا قانونی حصہ ہر قوم اور ہر ملک کے لئے یکساں قرار دینا عالمگیر مذہب کی شانِ عالمگیری کے منافی ہے کہ ہر قوم، ہر اقلیم اور ہر ملک کے خصوصیات الگ الگ ہیں، اس لئے سب کے لئے یکساں قانون نہیں ہوسکتا، اور نہ عرب کا مختص الحال قانون تمام دنیا کے ملکوں کے لئے مناسب ہوسکتا ہے،

مضمون نگار نے جا بجا کسی دعوی کی تغلیط کیلئے اتنی دلیل کافی سمجھی ہے کہ یہ چیز یہودیوں سے ماخوذ ہے، اس لئے یہ غلط ہے، پھر کیا اس کے بالمقابل ہم اپنی دلیل کا یہ اسلوب اختیار نہیں کرسکتے کہ آپ کا یہ دعویٰ عیسائیوں سے ماخوذ ہے، اس لئے وہ بھی غلط ہے،

مضمون نگار کے ذہن پر عیسائی اصولِ مذہب نے اس درجہ احاطہ کرلیا ہے، کہ اسلام کی محبت کے جوش میں اُسکی بقا کی خاطر اسی مسیحی پرکار پر اسلام کو بھی توڑ مروڑ کر دکھانا چاہتا ہے، تا کہ وہ مسیحی تبلیغ سے متاثر دلوں کے لئے بھی قابلِ قبول ہوسکے، میرا سوال یہ ہے کہ اگر یہ سچ ہے کہ عرب کا قانون اور طرز و اسلوبِ تمدن تمام دنیا کے لئے نہیں ہوسکتا تو غالباً یہ بھی سچ ہوگا کہ یورپ کا قانون، اصولِ معاشرت، طرزِ لباس و مکان، اور طریقۂ طعام دنیا کے لئے مناسب نہیں ہوسکتا، مگر پھر کیا ہے کہ آج گرم و سرد، شرقی و مغربی، ایشیائی و افریقی ہر گوشۂ ہستی میں یورپ کے تمدن و معاشرت کی تقلید، عزت کا ذریعہ اور نجات کا طریقہ سمجھا جارہا ہے، کوشش کی جارہی ہے کہ ایشیا کو یورپ، سیاہ کو سپید، گرم کو سرد بنادیا جائے، طرزِ سلطنت، طرزِ معاشرت، طرزِ سکونت، طرزِ لباس، طرزِ کلام، طرزِ طعام، طرزِ اخلاق ہر چیز میں اسکو یورپ کا کامل عکس اور نمونہ بنادیں، عورتیں مُنہ اور سینہ اور بازو کھول کر بازاروں میں نکلیں، تماشاؤں میں جائیں، مرد اپنے چہرہ کو ہر قسم کے خس و خاشاک سے آئینہ وار صاف رکھیں، کتنی ہی گرمی ہو مگر انگریزوں کی طرح گرم کپڑے پہنو، انھیں کی سی ٹوپی

پہنو، انھیں کی سی نکٹائی لگاؤ، اور اگر وہ ٹانگیں کھولدیں تو تم بھی اپنی ٹانگیں کھولدو، اگر وہ عین نماز کے وقت کلب جاکر برج کھیلنا ضروری سمجھیں تو تم بھی اُس وقت نماز کو غیر ضروری سمجھ کر پہلے اسی "فریضہ" کو ادا کرو، کیا آپکے اصولِ تنقید کے ہاتھ میں تولنے کے دو پیمانے ہیں، ایک سے لینے کا اور دوسرے سے دینے کا،

عرب میں گرمی کی شدت کے باعث اگر نو دس برس کے سن میں لڑکی بالغ ہو جائے تو ہندوستان کے "قومی قانون" میں وہ قابلِ قبول نہ ہو، لیکن اگر یورپ میں سردی کی شدت سے لڑکیاں دیر میں بالغ ہوں تو وہ ہندوستان کے لئے قابلِ تقلید ہو،

اصل واقعہ یہ ہے کہ انسان نفسیاتی حیثیت سے "طاقت پرست" واقع ہوا ہے، ایک زمانہ تھا جب اسلام اور عرب کی طاقت دنیا میں سب سے بڑی طاقت تھی، اس وقت تمام دنیا کی قوموں کیلئے عرب کا نظامِ قانون، نظامِ اخلاق، نظامِ تمدن، نظامِ معاشرت، معیار کا کام دیتا تھا، یہاں تک کہ وہ یورپ بھی جو آج اپنے شاہانہ تمدن پر مغرور ہے، انھیں کے تمدن کا خوشہ چین تھا، وہ یورپ جو آج نقاب پوشی سے زیادہ عورتوں پر کوئی شدید ظلم نہیں سمجھتا، کل وہاں کی عورتیں عرب خواتین کی تقلید میں نقاب پوشی کو عزت اور شرافت کا نشان سمجھتی تھیں[۱]، وہ ہندوستان جو آج یورپ کے اس دورِ ترقی میں کوٹ پتلون کو سب سے بہتر لباس سمجھتا ہے، کل جب اس کے ملک میں عربوں کے اقبال کا ستارہ چمکتا تھا، عربی عبا و عمامہ امارت اور بڑائی کا پیکر تھا[۲]،

اگر آج ہندوستان کے لئے وہ اصول و قوانین مناسب سمجھے جا سکتے ہیں جن کا تانا بانا تمامتر یورپ کے کارخانوں میں تیار ہوتا ہے، تو اس کے وہ اصول و قوانین کیوں نامناسب ٹھہرائے جائینگے، جو کبھی عرب کے ریگستانوں میں تیار ہوئے تھے، جس طرح اسلامی عربی قوانین کی تمامتر بنا قرآن اور عربی خصائل پر ہے، کیا اُسی طرح آج کے رائج الوقت یورپین قوانین کی تمامتر بنا رومی و یونانی اصولِ قانون

۱؎ سفرنامہ ابن جبیر اندلسی، ذکر سسلی، ۲؎ فتوح البلدان بلاذری، فتح سندھ،

پر نہیں ہے، تو اگر یہ غیر مناسب نہیں تو وہ کیوں غیر مناسب قرار پائیں،

مذاہبِ عالم کے مادّی ناقدینِ یورپ نے مختلف قوموں کے عقاید کو بھی اقلیمی خصوصیات کا نتیجہ قرار دیا ہے، تو کیا اس بنا پر عقائد کے حصہ کو بھی عالمگیر اسلام کی شانِ عالمگیری کی حفاظت کی خاطر حذف کر دیا جائے، اس سے زیادہ یہ کہ بعض اخلاقی باتیں بھی مختلف قوموں کے اندر مختلف حکم رکھتی ہیں، یورپ میں بہت سے فواحش جواز کا حکم رکھتے ہیں، انگلستان میں پیشہ ورانہ فاحشہ پن جرم ہے، فرانس میں وہ قانوناً جائز ہے، اور جنوبی ہند کے خاص مندروں میں نہ صرف جائز بلکہ ثواب کا کام سمجھا جاتا ہے، تو کیا اس قومی و نسلی اختلافات کے باعث اخلاق کا یہ حصہ بھی عالمگیر اسلام کے قوانین سے خارج کر دیا جائے، اسلام میں جوا حرام ہے، یورپ میں مہذب قمار خانے تہذیب و تمدن کے ضروری جزو ہیں، ہندؤں کے بعض تہواروں میں جوا نیکی ہے، اب اس باب میں کیا حکم صحیح ہے،

خیر یہ سب تو "عوض معاوضہ گلہ ندارد" کے اصول پر معارضانہ جواب تھا، اب آئیے تحقیقی نظر سے اس معاملہ میں غور کریں،

دنیا کے تمام قوانین درحقیقت دنیا میں امن وامان، عدل و انصاف، نیکی اور بھلائی کے قیام اور فساد، ظلم، بدی اور برائی کے استیصال ہی کے خاطر بنائے جاتے ہیں، اور بنائے جائینگے، قانونی احکام دراصل اخلاق کا وہ ضروری حصہ ہیں، جن کو خاص اہمیت کے سبب سے انسان کے اختیارِ تمیزی پر نہیں چھوڑا گیا ہے، بلکہ جماعت نے اسکو اپنے انتظامی ہاتھوں میں لیکر اس کے نفاذ کو جبری قرار دیا ہے، کیا اخلاق کے ایسے ضروری اور اہم حصہ کو مذہب کا غیر ضروری اور غیر اہم عنصر قرار دیدیا جائے؟ کیا مذہب کا یہ فرض نہیں ہے کہ وہ دنیا میں امن وامان کو قائم رکھنے، لوگوں کی جان و مال و آبرو کی حفاظت کی ذمہ داری لے، جس طرح باوجود اقلیمی اور نسلی اختلافات کے اکثر قوموں میں اخلاقی احکام کے اندر اتحاد پایا جاتا ہے، اسی طرح باوجود اقلیمی اور نسلی اختلافات کے بعض قانونی امور میں بھی ایک قسم کا اتحاد ہے،

خوب غور کرکے دیکھئے، تمام قوانین کی بنیاد صرف تین اصول پر مبنی ہے، افراد کی جان کی حفاظت، انکے مال کی حفاظت اور ان کی عزت و آبرو کا تحفظ، قرآن پاک نے جن قانونی احکام کو جاری اور نافذ کیا ہے، وہ انھیں تینوں اصول کے ماتحت ہیں، اس کے فوجداری قوانین پر ایک تحلیلی نظر اس عقدہ کو حل کر دیگی،

۱۔ حفاظتِ جان کیلئے قصاص و خوں بہا،

۲۔ مال کی حفاظت کے لئے سرقہ اور رہزنی کے انسداد کے قوانین،

۳۔ عزت و آبرو کے تحفظ کے لئے بدکاری اور تہمت کے متعلق قوانین،

قرآن پاک نے ان تینوں بنیادی اصول کے کلی قوانین بنا دیے ہیں،

دوسرے قوانین وہ ہیں جو لوگوں کے متنازع فیہ امور کے بارے میں حقیقت کا فیصلہ کرنے کے لئے بنائے گئے ہیں، جن کے اندر نکاح و طلاق و وراثت و قرض و رہن وغیرہ معاملات داخل ہیں، یہ باتیں بھی ایسی ہیں جو اصولی حیثیت رکھتی ہیں، اور قرآن نے ان کے متعلق اپنے خاص احکام بتائے ہیں،

کسی چیز کے متعلق یہ ثابت کر دینا کہ یہ اختلاف یا اتحاد فطری ہے، اسکی حقانیت کا ثبوت نہیں، مثلاً اور بالتخصیص زوجیت عورت و مرد کے جنسی فرائض طبعی ہیں تو کیا یہ امور حکمت و مصلحت کے مطابق بھی ہیں، لالچ، طمع، بیدردانہ قتل، کسی کی جان لے لینا، کسی کا مال چھین لینا، بری قسم کا وحشیانہ انتقام، اکثر بدوی اور خانہ بدوش قبائل میں طبعاً پائے جاتے ہیں، تو کیا انکی اصلاح قرآن کے لئے اس لئے ضروری نہیں کہ یہ ان میں طبعی اور موروثی طور سے پائے جاتے ہیں؟

حقیقت یہ ہے کہ جس طرح عقاید اور اخلاق کی تمام برائیوں کا استیصال مذہب کا فرض ہے، اسی طرح انسان کے ان بنیادی اصول کی حفاظت بھی مذہب کی اصلی غرض ہو، اگر ان بنیادی اصول کی حفاظت کے لئے قوانین کا وضع کرنا خود قوموں کے حکام اور بادشاہوں کے سپرد کر دیا جائے تو کون اسکی ذمہ داری لے سکتا ہے کہ دنیا میں ہمیشہ حکام اور بادشاہ عادل اور منصف مزاج ہی رہینگے، اور جمہوریت عادلہ کا وجود تمام

ملکوں میں ہمیشہ قایم رہیگا، کیا یونان اور روما کے امراء اور اکابر کی حکومتوں نے ملک کے غریب طبقوں پر ظالمانہ قوانین نہیں جاری کئے؟ کیا جمہوریتوں نے مخالف قوموں اور جماعتوں پر ظلم نہیں توڑے؟ کیا آج ایک حاکم پارٹی دوسری محکوم پارٹی پر، ایک حاکم طبقہ دوسرے محکوم طبقہ کے ساتھ مظالم روا نہیں رکھتا؛ ایسی حالت میں کیا ضروری نہیں کہ ان بنیادی قوانین کے متعلق حاکموں کا حاکم اور بادشاہوں کا بادشاہ ایسے ابدی قانون مقرر کر دے، جسکے ماننے پر ہر جماعت، ہر قوم، اور ہر زمانہ کے حکام اور بادشاہ مجبور ہوں، اور بادشاہی ہو یا جمہوریت، حاکم ہو یا محکوم سب کے لئے یکساں قابلِ اتباع ہو،

یہ کہا جا سکتا ہے کہ مذہب کے یہ احکام رکھنے کے باوجود کیا مسلمان بادشاہوں نے ظلم نہیں کئے ہیں، کہوں گا کہ ہاں کئے اور بہت کئے، لیکن فرق یہ ہے کہ اگر یہ مذہبی قوانین نہ ہوتے تو وہ کیا عادلانہ قوانین تھے جن کے معیار کے خلاف ہونے کی وجہ سے انکے احکام کو ظالمانہ کہا جائے، کیا یونان اور روما اور موجودہ یورپ میں سلطانِ وقت کے احکام کے ظالمانہ اور عادلانہ قوانین کے درمیان فرق کا کوئی معیار موجود تھا یا ہے، جس کی طرف انکو ہر مصلحِ قوم، ہر داعیٔ زمانہ اور صالحینِ امت اُسکو دعوتِ دین، اور اُسکو مجسم صورت میں پیش کرکے دکھا سکیں، اور اگر کبھی انھوں نے ایسا کیا تو تقریباً وہی تھا، جس کو اسلام نے اپنے وجود کے بعد ضروری قرار دیا، اور وہ اس کے بنیادی قانون کے مطابق تھے،

قوموں کے اندر جو مختلف قوانین جاری ہیں کیا انمیں باہمی موازنہ نہیں کیا جا سکتا، اور یہ نہیں ثابت کیا جا سکتا کہ انمیں سب سے بہتر کون ہیں، کیا افریقی وحشیوں، صحرائی بدوؤں، کوہستانی قبیلوں، ایشیائی ملکوں اور یورپین قوموں کے اندر جو قوانین جاری ہیں وہ قوم و ملک و نسل کے امتیازات اور خصایص کے اختلاف کے باوجود یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان جاری قوانین میں کون زیادہ عادلانہ اور منصفانہ ہے، اور انسانی حکمت و مصلحت پر مبنی ہے، اگر ایسا کہا جا سکتا ہے، اور بتایا جا سکتا ہے، تو اسلام نے بھی اپنا ایک بنیادی نظامِ قانون پیش کیا ہے، اور جسکے متعلق دعویٰ ہے کہ وہ تمام دنیاوی نظاماتِ قانون سے بہتر ہے،

میں نے ہر جگہ یہ کہا ہے کہ اسلام نے صرف بنیادی قوانین کو لیا ہے، جو بہت سے اخلاقی احکام کی طرح تمام قوموں، ملکوں، اقلیموں اور نسلوں کے لئے یکساں ضروری ہیں، باقی بہت سی ان فروعی باتوں کو اس نے چھوڑ دیا ہے، جو قوموں اور ملکوں کے اقلیمی اور رواجی اختلافات اور زمانہ کی تدریجی ترقی کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں، اس قسم کے فوجداری حصہ کا نام تعزیرات ہے جن کا مصلحت و حکمت کے مطابق وضع کرنا حاکم طاقت کے ہاتھوں کو سپرد کر دیا ہے، بہت سے مباح امور کو کسی وقت عارضی طور سے ضروری کرنا یا قابل احتراز بنانا جماعت کے امام کا اختیار اور فرض رکھا ہے، عدالتی اور حقیت کے بہت سے معاملات کو عرف اور رواج کے تابع کیا ہے، فقہا نے اس کے اصول مرتب کئے ہیں اور اس کے ضابطے قرار دئے ہیں،

سلطنت اور حکومت کے سیکڑوں اور ہزاروں انتظامی جزئیات ہیں، جنکے متعلق اس نے اپنے پیرودں کو پورے اختیارات دئے ہیں، خلافت راشدہ اور خصوصاً حضرت عمرؓ نے سلطنت کے بیسوں قواعد غیر قوموں سے لئے، یا ایران یا مصر یا شام کے رواجی حالات کے مطابق ان کے قاعدے اور ضابطے مقرر کئے، یہ دروازہ مسلمانوں کے لئے اب تک کھلا ہوا ہے، اور ہمیشہ کھلا رہیگا، فوج کے قوانین، سر رشتہ ہائے حکومت کی تنظیم، جنگ کے اصول، صنعت و حرفت کے قواعد، زراعت کے مسائل، تجارت اور سوداگری کے طریق، ایجادات و اختراعات کے فنون، منافع عام اور پبلک ورکس کے کام، اور دوسرے مناسب انتظامی امور و قوانین جو شریعت کے بنیادی اصول کے منافی نہیں، وہ تمام تر مختلف قوموں اور ملکوں اور نسلوں اور ان کے رواجات کے مطابق مقرر اور اختیار کئے گئے اور کئے جا سکتے ہیں، اور اسی لئے قرآن پاک نے ان جزئیات سے تعرض نہیں کیا ہے، اور صاحب وحی علیہ السلام نے انھیں کے متعلق فرمایا،

انتم اعلم بامور دنیاکم (بخاری) — تم اپنے دنیا کے کاموں کو خود زیادہ بہتر جانتے ہو،

خیابانِ دانش

دوسرا باب

تعریفِ فلسفہ اور اسکے اجزائے تحلیلی

از

جناب مولوی ابو القاسم محمد صاحب سرور حیدر آباد دکن

تعریف سے پہلے تحلیل لفظی پر غور کرو، فلسفہ فلاس اور یوفس یا فائیلاس اور سوفیا ان دونوں سے ترکیب پایا ہوا یونانی لفظ ہے، جسکے معنی الفت دانش اور لفظی ترجمہ ہندی میں گیان کا پیار کیا گیا ہے، فلسفہ ایک ایسی جنس ہے، جو بہت سی نوعوں کی حاصر اور انکی متمم ہے، الٰہیات، طبیعیات، ریاضیات، ما بعد الطبیعیات وغیرہ کو اسی نخل کی شاخیں سمجھنا چاہئے،

اب رہا یہ استفسار کہ خود فلسفہ ہے کیا، اسے بالایجاز یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ اشیائے عالم کی حقیقت شناسی، حقایق اشیاء کا بقدر طاقت بشری ادراک، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس قسم کی چیزوں کی ڈھائی لفظوں میں جامع و مانع تعریف ہو سکتی ہے، اور نہ دریا کوزہ میں سما سکتا ہے، ذیل میں چند مقدمات توضیحی کا بیان اس بنا پر کیا جاتا ہے کہ ایک اجمالی خاکہ پیش نظر ہو کر اسکی حقیقت شناسی میں مدد دے،

تمام دنیا موجودات کی ایک منڈی اور چاروں طرف یہی جنس گراں ارزاں پھیلی ہوئی ہے، فراز و پستی کے پیمانے شراب وجود سے لبریز ہیں، جب اوپر نظر اٹھتی ہے تو طارم اخضر، انجم درخشان فلک، ماہ شبتاب، مہر گیتی فروز، ابر دریا بار، قوس ہفت رنگ وغیرہ وغیرہ کی جلوہ ریزی نظر آتی ہے، اور جب نردبانِ فراز

سے نگاہ نیچے اترتی ہے تو سطح غبرا، فرش زمردین، نونہالان چمن، گلہائے نوشگفتہ، آبشار طرب افزا، عنبرین خوشنوا وغیرہ سے نظر دوچار ہوتی ہے، زمین کا ہر ہر قطعہ موجودات کا سرمایہ نئے نئے رنگ سے پیش کرتا ہے اور یہ برتر از احصا سلسلہ نہ معلوم کہاں تک یونہی مسلسل چلا گیا ہے،

یوں تو اٹھتے بیٹھتے موجودات عالم سے مڈبھیڑ رہتی ہی ہے، اور بغیر اسکے چارہ ہی نہیں، لیکن جس وقت یہ خیال اگر ذوق تفتیش پیدا کرے کہ یہ چیزیں جو ہم دیکھ رہے ہیں کیا ہیں، کس طرح انکی تخلیق ہوئی، کون سی شے وجود میں لانے کا سبب و ذریعہ ہے، یہ ترکیب پائی ہوئی ہیں یا تنہا ہیں، انکے ذاتیات و لوازم اور خاصیات کیا کیا ہیں، وہ اشیا جو یکے بعد دیگرے یا کسی کی معیت میں وجود پذیر ہوئے ہیں، کیا ان کا ساتھ ساتھ ہونا کسی امر اتفاقی کا نتیجہ ہے، یا باہمی کوئی سلسلہ ربط قایم ہے، اگر حقیقتہً کوئی ربط ہے تو وہ کس قسم کا ہے اور کس بنا پر ہے، تو یہ جستجو، یہ کد و کاوش، یہ دماغ پاشی، یہ موشگافی فلسفہ ہی سے متعلق ہے یا اور اسی کے مماثل استفسارات کی تشنگی، فلسفہ ہی کے دریا کے مواج سے دور ہو سکتی ہے،

موجودات عالم کی حقیقت شناسی یہ بھی بڑا معرکۃ الآرا مسئلہ ابتدا سے ہر دور میں آماجگاہ تحقیق بنا رہا، بیشتر ارباب حکمت نے اثباتی صورت اختیار کی اور بعضوں نے نفی محض کی، یعنی عموماً حکمار کنہ اشیا تک رسائی اور ان کے علم کو امکان بشری سے بالاتر نہیں سمجھتے، اور بعض مطلقاً درک حقایق اشیاء کے منکر ہیں،

یہیں سے لاادریین یا **نسٹگین** کے مسلک کا آغاز ہوتا ہے، **سقراط**، ڈیکارٹ اور انکے ہمنوا دیگر حکمار اسی خمخانہ کے جرعہ کش ہیں،

ہربرٹ اسپنسر نے اس فرسودہ بحث پر اس طرح اظہار خیال کیا کہ پہلے اشیائے عالم کی دو قسمیں کیں، پہلی قسم میں ان اشیار کو رکھا جو انسانی دسترس سے ایسی بالاتر ہیں کہ وہاں تک اسکی قوت ادراک کی رسائی دشوار ہی نہیں بلکہ محال ہے، دوسری قسم میں وہ چیزیں شامل کیں جو فہم بشری

سے مافوق نہیں، قسم اول کے باب میں اس مضمون کا ایک مستقل رسالہ لکھا کہ ان کی نسبت جستجو اور تحقیق کوشش بیفایدہ است و سمہ برابروے کور، مگر جرمنی کا ایک بہت بڑا فلسفی شاپن ہور بغیر تخصیص ہر ایک شے کے بارے میں یہی کہتا ہے کہ ماہیت و حقایق اشیار کا علم غیر ممکن اور محال ہے، وہ حکمار جو حقایق شناسی کو انسان کے قابو کی چیز نہیں مانتے، انکے نزدیک وہ چیزیں جو بادی النظر میں بدیہی معلوم ہوتی ہیں فلسفیت کی نظر سے دیکھنے پر سب کی سب ایسی نظری بنجاتی ہیں کہ غور و خوض اور خرد موشگاف کی اس جگہ کچھ پیش نہیں جاتی، عام طور پر مادہ یا جسم کا بدیہیات میں شمار کیا جاتا ہے، کیونکہ موجودات میں یہی سب سے زیادہ تر محسوس اور زیادہ نمایاں خیال کئے جاتے ہیں، مگر انھیں مسلمہ بدیہیات پر جب تنقیدی نظر ڈالی جاتی ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ، خود غلط بود آنچہ ما پنداشتیم، لاعلمی کی قدم قدم پر ٹھوکریں لگتی ہیں اور چاروں طرف پر اسرار سکوت کے سوا اور کچھ نظر نہیں آتا، مثلاً مادہ، اس کا سرے سے اصل وجود ہی فلسفہ کی عینک سے دیکھنے پر واقعیت کی بلندی سے ریب و اشتباہ کی غیر معمولی پستی میں گرا ہوا دکھائی دیتا ہے، اور یہی فلسفیانہ دقت نظر بڑھتے بڑھتے اس بداہت کی سنگین و مستحکم عمارت کو ایرادات قویہ کی منجنیقوں سے دم بھر میں ڈھا کر ایسا کف دست میدان بنا دیتی ہے، کہ جسے دیکھکر پھر شک ہونے لگتا ہے کہ یہاں کوئی عمارت تھی بھی یا نہیں،

بارکلے کا مسلک ارباب نظر سے پوشیدہ نہیں کہ اس نے عالم کو مجموعۂ تصورات و اذہان بتایا اور اس خوش اسلوب اور سنجیدہ طریقہ سے مادہ کا انکار کیا کہ بڑے بڑے نقاد اس کا منہ دیکھتے کے دیکھتے رہ گئے، اس موضوع پر اسکے "مکالمات ثلاثہ" ایک خاص اہمیت سے لبریز تسلیم کئے گئے، مادہ کی تردید میں اسکے یہ دو بول کہ "ہم سے بے نیاز ہو کر وجود و ہستی کے میدان میں اگر کوئی شے استوار و پائدار ہو سکتی ہے تو وہ کسی طرح ہمارے احساسات کی بلا واسطہ علت نہیں ہو سکتی"، نقوش سنگین کی سی حقیقت رکھتے ہیں، اور اگر طبیعیات کے اس اصول کے مطابق کہ "صرف حرکت تمام مظاہر قدرت

کی کنجی اور انکی اصل ہے، روشنی، آواز، حرارت، ان سب کی پیدایش موجی حرکتوں سے وابستہ ہے جو اپنے منبع سے آگے بڑھ کر روشنی دیکھنے والے، آواز سننے والے، حرارت کا اثر قبول کرنے والے جسم تک پہونچتی ہیں "اور موجی حرکات کا مخزن و منبع یا ایتھر ہے یا کثیف مادہ "مادہ کا وجود تسلیم کر بھی لیں تو انسانی واقفیت کی حد اس سے زیادہ نہیں کہ مادہ کا عمل تحلیل سے رفتہ رفتہ ایسے چھوٹے چھوٹے اجزا تک پہونچنا جو عملِ تحلیل کی حد سے بالکل باہر ہیں، ان اجزا کا وزن، حرکت، کشش ثقل، گرمی، اتصال وغیرہ وغیرہ کا علم بس یہی ادراک انسانی کی منتہا ہے، حالانکہ یہ کل تحقیق سطحیت سے آگے نہیں، کیونکہ اس سے سوائے اجزائے صغیرہ کے چند خواص و اعراض کے اور کیا معلوم ہوا، خواص و اعراض سے بالاتر جو ذاتیات کا مسئلہ ہے، یعنی انکی حقیقت و ماہیت کیا ہے، وجود میں آنے کا کیا سبب ہے، کیوں آئے، کیسے آئے، کہاں سے آئے؟ یہ کچھ بھی معلوم نہیں،

فواکہ میں سے اپنے پسند خاطر کوئی سا پھل اٹھا لو اور اسکی حقیقت شناسی میں غور تام سے کام لیکر دیکھو کہ کیا واقفیت حاصل ہوئی اور اسکی ماہیت کا کیا پتہ لگا، لاکھ دقتِ نظر سے کام لو اس حد سے آگے نہیں بڑھ سکتے کہ انہیں ایک خاص مقدار ہے، ایک مخصوص خوشبو ہے، ایک معین رنگ ہے اور ایک خاص مزہ ہے، اب غور کرو کہ مقدار، خوشبو، رنگ، مزہ، یہ سب کے سب تو اوصاف ہوئے جنھیں فلسفۂ قدیم عرض سے تعبیر کرتا ہے، اور تمھارے سامنے فواکہ میں سے جو چیز بھی موجود ہے وہ جوہر یعنی قائم بالذات ہے، صفات اور ذات کے درمیان بون بعید ہے، اور اشیاے عالم میں صفات شناسی کا درجہ کنہ شناسی کے مقابلہ میں نہایت پست اور فروتر رکھا گیا ہے، علت و معلول کی صحیح سراغرسی کوہ کندن و کاہ برآوردن سے بھی زائد اہمیت رکھتی ہے، اگر انسان کی لگاتار محنت، دماغ سوزی، اور غور و خوض سے حسن اتفاق سے دو چیزوں سے یہ سلسلہ مربوط ہو بھی گیا تو آگے بڑھکر اسکی وقعت چراغ بر دریچۂ باد اور حباب بر روے آب سے زیادہ نہیں رہتی، ترقی تحقیق اسکی بے اعتباری اور کمزوری ثابت کرتی ہے، اور

اصل علت پھر نہیں معلوم ہوتی،

یونانی فلاسفہ کے نزدیک بلندی سے ہر شے کے گرنے کی علت زمین کی مرکزیت تھی، اس باب خاص میں انکا یہ استدلال تھا کہ جو چیزیں بلندی سے پستی کی آغوش میں آتی ہیں اس کا سبب یہ ہے کہ سطح ارض تمام اشیا کا مرکز ہے، اور ہر چیز کا مرکز کی سمت میلان اور کھنچنا لازمی و ضروری ہے، مدت دراز تک تحقیق بالا کا فہرست مسلمات میں اندراج رہا، مگر آخر کب تک "انسان کے محدود ایام حیات کی طرح خیالات مسلمات، نتایج دماغی کی بھی ایک خاص عمر ہوا کرتی ہے، کہ اسکے بعد پھر وہ باقی نہیں رہتے، اسی اصول کے موافق ایک زمانہ کے بعد نیوٹن کی دقیقہ رسی نے اس کا بھرم کھولا اور ثابت کیا کہ ہر جسم خاصیت جذب رکھتا ہے، سلسلۂ اجسام میں سے جو جسم بڑا ہوگا جسم صغیر سے اسمیں خاصیت جذب بھی زیادہ ہوگی، زمین چونکہ تمام جسموں میں سب سے بڑا جسم ہے، اس بنا پر چھوٹے اجسام اسکے خاصۂ جذب کی زیادتی کی وجہ سے اسکی جانب جذب ہوتے رہتے ہیں، نتیجہ تحقیق ما سلف میں نیوٹن کے حک و اصلاح سے انتاج یہ معلوم ہوا کہ اجسام کا تجاذب افتادگی اشیا کا سبب و علت ہے، لیکن اشیا کی اس باہمی جذب کی کیا علت ہے، اس استفسار کی تشنگی پھر بدستور باقی رہی، اور کچھ نہ پتہ چل سکا کہ آخر اس کا کیا سبب قرار دیا جائے، اسی رنگ کو دیکھ کر بالغ نظر افراد حقیقت شناسیٔ اشیا کا جواب صاف طور پر نفی میں دیتے ہیں کہ اس معمے کا حل فہم بشری سے بالاتر ہے، تجسس اور تلاش سے اگر درمیانی امور کچھ معلوم بھی ہوئے تو شبنم کے چند قطرے رفع تشنگی کیلیے کافی نہیں ہو سکتے، کیونکہ درمیانی حل شدہ امور سے بیشتر کو سلسلہ ایسی تاریکی میں چھپا ہوا رہتا ہے کہ اسکا مطلق سراغ نہیں ملتا، اگر ایک عقدہ بہزار دشواری کھلا بھی تو اور گتھیاں ایسی پڑ جاتی ہیں کہ ہزار کوشش پر بھی ناخنِ جہد سے نہیں سلجھتیں،

اس بیان سے کہیں یہ سمجھ لینا کہ جب لاعلمی ہی نتیجہ میں از فلسفہ ٹھہری تو جہلا اور عوام اس فلسفہ دانی میں بغیر صعوبت اکتساب برابر کے شریک ہوئے، حقیقت یہ ہے کہ یہ لاعلمی ہر ایک کا حصہ نہیں اور یہ یوں نہیں

حاصل ہوتی، طبعی قابلیت کے ساتھ صدہا دانش آموز دفتروں کی ورق گردانی اور مدت دراز تک صحیفۂ فطرت کے بہ امعانِ نظر مطالعہ کے بعد یہ شمعِ ترقی انسان کے ہاتھ آتی ہے،

موجوداتِ عالم کو ایک بڑے سے بڑا فلسفی اور ایک جاہل تک جانتا ہے مگر کیا دونوں کا علم مساوات کی حد تک آسکتا ہے، ایک معمولی کاشتکار اور ایک کامل الفن علم نباتات کا ماہر یہ دونوں کے دونوں زمین کی روئیدگی کے متعلق علم رکھتے ہیں، مگر اس اتحاد موضوع پر بھی دونوں علموں میں زمین و آسمان کا سا فرق و فاصلہ ہے، یہی لاعلمی سقراط کی عمر بھر کی کمائی کا نتیجہ تھی، جس کے باب میں ناواقفوں نے دریافت کیا کہ اتنی تحقیق و تنقید کے بعد جب تم لاعلمی ہی کی سرحد تک پہونچے، جو ہمیں پہلے سے نصیب تو پھر تم میں اور ہم میں فرق ہی کیا رہا، بلکہ نسبتہً ہم ہی اچھے رہے، کیونکہ دشتِ زحمت کی خاک چھانے بغیر ہمیں وہی بات حاصل ہے، جو تمھیں غیر معمولی اکتساب کی قطعِ مسافت کے بعد معلوم ہوئی، سقراط نے مسکرا کر جواب دیا کہ ہاں جانبین میں بس اس سے زیادہ فرق نہیں کہ مجھے اپنی ناواقفیت اور لاعلمی کا پورا پورا علم ہے اور تم ابھی یہ بھی نہیں جانتے، میرا سرمایۂ تحقیق یہی ہے کہ معلوم شد کہ ہیچ معلوم نہ شد، مگر اس لذتِ لاعلمی کی تمھیں خبر تک نہیں، حقیقت رسی اور کنہ شناسی کے افسانے جو عام طور پر مشہور ہیں وہ ادعاے بیدلیل اور الفاظ بے معنی سے زائد نہیں، ہماری مثال اس کمسن بچے کی سی ہے جو مختلف قسم کے خوشرنگ کھلونوں کو دیکھکر خوش ہوتا ہے، انھیں بار بار اٹھاتا ہے، ایک جگہ سے دوسری جگہ رکھتا ہے، طفلانہ اداؤں سے اپنی مسرت کا اظہار دوسروں پر کرتا ہے سرمایہ لعب کی ظاہری چمک دمک اسکی دلچسپی، خوشی و مسرت کا گہوارہ بنی رہتی ہے، اور اس سے آگے کی اسے مطلق خبر تک نہیں ہوتی؛ یہی حال بعینہ ہمارا ہے، اگرچہ نظر کے سامنے موجوداتِ عالم کا ایک وسیع کاروبار پھیلا ہوا ہے، مگر مشاہدہ کا رفیق الیاسات رفتار اور کوتاہ دست ہے کہ کسی چیز پر بھی اس کا پورا قبضہ نہیں، اس بچے کی طرح ظاہری رنگ و روپ اور چند سطحی باتوں کے علم کو ہم بجاے خود بہت کچھ سمجھتے ہیں، حالانکہ ابکے

خواص و اعراض کا سلسلہ بھی ابھی مکمل نہیں چہ جائیکہ اسکی کنہ رسی اور اسکی اصل ذات سے واقفیت،

لاادریین کے مسلک کی صحت یا عدم صحت سے اسوقت بحث نہیں لیکن ان کے طرزِ استدلال سے انصاف یہ ہے کہ انکار نہیں کیا جاسکتا، اگر انسان اپنے جہل مرکب پر قناعت کئے بیٹھا رہے یا جہل بسیط کی وساطت سے جو چیزیں دائرۂ تعارف میں آچکیں ان پر اکتفا کرکے یقین کرلے کہ اشیاے متعارفہ کے مالہٗ و ما علیہ سے بخوبی واقفیت حاصل ہو چکی، اسکی تہ اور عمق کے راز سربستہ سب کے سب معلوم ہوچکے ہیں تو اس خیال کے بعد تشنگی تجسس، مستقبل کی تلخ و ناگوار دوڑ دھوپ، معلومات زائد کی سعی و کوشش کد و کاوش کی فضول سی مصیبت کون اپنے سر لیگا، حقیقت میں فلسفۂ لاعلمی ہی کا یہ اثر ہے کہ حقیقت جو طبائع کو ایک جگہ ٹھہرنے سے روکتا ہے اور مستعدی و تیزی کے ساتھ آگے بڑھنے پر آمادہ کرتا ہے، جو اس کے اداشناس ہیں وہ اسکے اشارے پر چلتے ہیں، مصائب و آلام کی آندھیوں سے وہ مکدر نہیں ہوتے، انکی یہ حالت رہتی ہے کہ جس چیز کی تحقیق پر کمر باندھی بس اسی کے ہو رہے، ناکامی کی بھیانک شکل کی طرف کبھی نظر اٹھا کر بھی نہیں دیکھتے، کہ وہ ہے کیا بلا، تلاش کے دامن میں جتنے معلومات کے پھول آتے جاتے ہیں، اسی حد پر ذوقِ جستجو آگے بڑھنے پر مجبور کرتا ہے، علم جتنا وسیع اور معلومات جتنے ترقی سے ہمدوش ہوتے جاتے ہیں انھیں لاعلمی سے تعبیر کیا جاتا ہے، اور علمی تجسس کیلئے اس سے آگے قدم بڑھتا ہے، لاعلمی کا فلسفہ وہ ضیا آگیں مشعل ہے کہ منزلِ طلب کا راستہ اسی کی روشنی میں تشنۂ حقیقت طے کرنے کیلئے کمرِ ہمت مضبوط باندھکر، اس رہ نوردی کا ارادہ کرتا ہے، حاصل یہ کہ اکتشافات نو تحقیقات متنوعہ، اطلاعات جدیدہ، یہ سب فلسفۂ علمی ہی کے برگ و بار اور اسی بوستان کے رنگ و بو ہیں،

اگر فلسفۂ لاعلمی کو تقویم پارینہ کی طرح لائقِ اعتنا نہ سمجھا جائے، تو اسکے یہ معنی ہونگے کہ نوعِ انسانی قعرِ زوال میں گرینگے اسباب مہیا کرنا چاہتی ہے، کیونکہ اس قسم کی بے نیازی الہامات ترقی کا راستہ بالکل مسدود کردے گی، اس حالت میں انسان تنوعِ فیضان سے بے بہرہ ہوکر آغازِ تخلیق کی جانب

رجعت قہقری کرنے کیلئے آمادہ ہوگا، جس کا تدریجی نتیجہ عدم سے ہم آغوشی ہے، اس بیان کے بعد فلسفہ نو لاعلمی کی طلسم کاریوں میں اشتباہ کی گنجایش باقی نہیں رہتی، شاہد تمدن کی طلعت ریزیاں، انسان کی نظر فروزیاں تدریجاً جس حد تک بھی پہونچی ہیں وہ سب اسی کی رہین منت، اسی کی زیر بار احسان، اسی کی مطیع و منقاد ہیں، اور آیندہ بھی جو کچھ نزہت انگیزیوں کا سرمایہ انسان کے ہاتھ آئیگا وہ بھی اسی کا تصدق، اسی کا فیضان، اسی صہبائے سیّال کا کیف، اسی شمع کی ضیاء، اسی مہر کا پرتو سمجھا جائے گا، انسان نے ابتدار سے اسی کی بدولت ترقی کی اور آیندہ بھی اسی کی کنف حمایت میں برابر ترقی کرتا رہیگا،

مصرحہ بالا بحث کے بعد پھر ہم فلسفہ کی تعریف کی طرف توجہ کرتے ہیں، فلسفہ کیا ہے، نیچر کی کتاب حقائق کا تصفح، قدرت کے نصب العین کی تلاش، فطرت کے مطمح نظر کی جستجو، علت العلل کے اصول مرجع کی تفتیش، شاہراہ ہستی کے فراز و نشیب کی تحقیق، موجودات عالم کی کنہ شناسی، ماحول کی نباضی، طلسم وجود کی سراغرسی وغیرہ وغیرہ، مگر حقیقت یہ ہے کہ اسکی جامع و مانع تعریف دشوار ہی نہیں بلکہ ناممکن کے مماثل ہے، متقدمین ہوں یا متاخرین، ہر ایک نے اسکی تعریف پیرائے بدل بدل کر کی، مگر کل جزوی اور ناکافی، کوئی اس سے عہدہ برآنہ ہوسکا، وجہ یہ ہے کہ ہر ایک کا مطمح نظر تعریف کے وقت ایک جدا گانہ صورت اختیار کرتا ہے، اعتبارات مختلفہ کے لحاظ سے اس کی تعریف کی جاتی ہے جس سمت پر نظر کرکے ایک نے کچھ کہا دوسرے نے تعریف کرتے وقت اسے چھوڑ کر دوسری سمت اختیار کی، مثلاً بعض نے نظری خیال کرکے تعریفی الفاظ معین کئے، اور بعض نے عملی سمجھکر اظہار خیال کیا، دونوں میں توافق کی کوئی صورت ہی نہیں، کیونکہ دونوں کی سمتیں بدلی ہوئی ہیں، اگر اعتبارات مختلفہ اسی طرح متفقہ بنا لئے جاتے کہ تعریف سے پہلے اسکی ہر ہر سمت وجہت کا غائر مطالعہ ہر تعریف کرنے والے کے لئے فرض اولین ہوتا اور اس مجموعی معاینہ کے بعد ہر معرّف توجہ کرتا تو عجب نہ تھا کہ اسکے جملہ اطراف وجہات کی مختلف نگاہیں ایک ہی طریقہ بینش کے بار بار کے اعادہ و تکرار سے کوئی مکمل تعریف معین کر دیتیں

موجودہ طرز و روش کے اعتبار سے اسکی تعریف کے بجائے توضیحی مقدمات کا بیان زیادہ مفید و سود مند ہے، یعنی اس امر کی تشریح کہ فلسفہ سے کیا مراد ہے، اور کون کون سے علم اسمیں شامل ہونے کی اہلیت رکھتے ہیں، تاہم متقدمین و متاخرین نے طرق مختلفہ پر اسکی جو جو تعریفیں کی ہیں مزید معلومات کے مد نظر یہاں ان کا بیان مناسب معلوم ہوتا ہے، یونانی فلاسفہ کے بھرے مجمع سے صرف چار حکما کی چھ تعریفیں بہت مشہور ہوئیں،

متقدمینِ فلاسفہ

فیثاغورث به اعتبار مضمون اس نے فلسفہ کی دو تعریفیں کیں، پہلی علم اشیاء موجودہ بلحاظ وجود اشیاء اس کا نام فلسفہ ہے، دوسری میں فلسفہ کو لاہوت و ناسوت کا علم قرار دیا،

افلاطون فیثاغورث کی طرح اس حکیم نے بھی دو پیرایوں میں فلسفہ کی تعریف کی، پہلے میں بتایا کہ موت کے علم کا نام فلسفہ ہے اور دوسرے میں فلسفہ کو بقدر طاقت بشری ذات برتر کا علم ٹھہرایا،

سقراط اس حکیم کے نزدیک حکمت کی الفت و محبت یا اصول و علل موجودات کی تفتیشی بحث کا نام فلسفہ ہے،

ارسطاطالیس، یہ فیلسوف اس طرح تعریف کرتا ہے کہ فلسفہ جملہ علوم میں بہترین اور افضل تر علم اور تمام ہنروں میں اعلیٰ تر ہنر ہے، ان تعریفوں کے علاوہ گروہ اطبا کی مصرحہ ذیل تعریف بھی بام شہرت تک پہونچی،

اطبا۔ اس گروہ نے اپنے ہی معمولات کے اعتبار سے فلسفہ کی تعریف تشخیص کی اور اسے مرض روح کی دوا بنایا،

بیکن یہ محقق فلسفہ کو سب علموں کی ملکہ کہتا ہے، (اردو زبان کے سوا اور تقریباً اکثر زبانوں میں مؤنث ہی استعمال کیا گیا ہے، اس بنا پر ملکہ کا لفظ قابل گرفت نہیں)

سسرو اس مبصر کی نظر میں لاہوت و ناسوت کے اشیاء وغیرہ کا علم فلسفہ ہے، متقدمین کی تعریفات کے بعد متاخرین کی چند تعریفیں بھی قابل مطالعہ ہیں،

ہوبس، کے نزدیک علل کے ذریعہ سے معلومات کا علم حاصل ہونا ہی فلسفہ ہے،

ولف، بحیثیت ممکن اشیا ممکنہ کے علم کو فلسفہ سے تعبیر کرتا ہے،

ڈیکارٹ، کی نظر میں فلسفہ بدیہیات سے استخراج کئے ہوئے علم کا نام ہے،

کونڈی لاک، محسوسہ اور مجردہ واقعات کے علم کو فلسفہ بتاتا ہے، متاخرین سے بعض ایک قسم کی واقفیت یا علم کا نام فلسفہ رکھتے ہیں لیکن واقفیت سے ان کی مراد تعمیم نہیں، کیونکہ ہر قسم کی واقفیت یا علم معرز فلسفہ کا لقب اختیار کرنے کا مستحق نہیں قرار پاسکتا، اسلئے کہ علم دو طرح کا ہوتا ہے، واقعات کا علم اور … کا علم، علم واقعات کی دو قسمیں ہیں، پہلی قسم میں خارجی چیزوں اور حواس کی وساطت سے محسوسات کا علم داخل ہے، دوسری قسم میں وہ ظہورات جو ذہن میں رونما ہوں ان ظہورات کا علم شامل ہے، پہلی قسم کا علم قوائے ادراک خارجی سے پیدا ہوتا ہے، دوسری میں وجدان کی وساطت سے علم حاصل ہوا کرتا ہے، دونوں قسموں کے علم کو تجربی یا تاریخی کے نام سے موسوم کرتے ہیں، تاریخی اس بنا پر کہ واقعات متواترہ یا وہ واقعات جو عالم میں ایک ہی وقت موجود ہوں، جس طرح تاریخ ان کا تذکرہ کرتی ہے، اسی طریق پر اس میں علم واقعات حاصل ہوا کرتا ہے، تجربی اس وجہ سے کہ اس کا حاصل کرنا مشاہدہ اور تجربہ پر موقوف ہے، بہر صورت فلسفہ وہ علم ہے، جس پر علوم متداولہ کا خلاصہ اور تکملہ دونوں کا اطلاق ہو سکتا ہے، اس کی آمیزش کے بغیر علوم مختلفہ کی نوعیت جسد بے روح سے زاید نہیں رہتی، مگر ساتھ ہی خود اسے بھی اپنے سرمایہ مقتضیات کی وسعت پذیری کیلئے اور علوم کا منت کش ہونا پڑتا ہے، جن میں ممتاز درجہ نفسیات کا تصور کرنا چاہیے،

سائنس اور فلسفہ میں کوئی معاندانہ برتاؤ نہیں، بلکہ یہ دونوں ایک ہی تھیلی کے چٹے بٹے ہیں، دونوں میں عمل تعاون کی سلسلہ جنبانی مدت سے چلی آرہی ہے، قرون وسطیٰ میں فلسفہ اور سائنس کی باہمی مخاصمت کی ہنگامہ آرائی جو نظر آتی ہے وہ محض مدرسہ کی چار دیواری کے مقید، پاشکستہ، پست نظر، رسمی فلاسفہ کی ناواقفانہ بلند آہنگی کا نتیجہ تھی، اس غلط فہمی کا جب پردہ چاک ہوا تو علانیہ نظر آیا کہ ایوان اتحاد میں فلسفہ اور سائنس دونوں کی مساویانہ نشست ہے، اور دونوں پر باہمی عناد و خصومت کا الزام قایم کرنا حقیقت سے کھلم کھلا انکار کے مرادف ہے، اگر سائنس کی کسی جدید تحریک نے فلسفہ کے حدود دائر کی وسعت کیلئے کوئی راہ نکالی تو فلسفہ بھی خاموش نہیں رہتا، اور اپنے تنوعات جدیدہ سے سائنس کی اثرانگیزی میں ایک مزید اضافہ کا محرک ہوا کرتا ہے، اسی بنا پر ارسطاطالیس کو کہنا پڑا کہ سائنس بالقوی فلسفہ ہے اور فلسفہ بالفعل سائنس،

تعریف و توضیح فلسفہ کے بعد اب اسکے اجزائے تحلیلی کے حصر و تعیین پر غور کرو، غور و خوض اور کاوش و تجسس کے بعد تحلیلی نقطۂ نظر سے فلسفہ کی روح رواں عنصر قوی جس نام سے بھی یاد کرو بغیر تعدد صرف ایک ہی چیز پاؤ گے، جسے قوت تخئیل کہتے ہیں، اس کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ وہ چیزیں جن کی لطافت و نزاکت مریات کی شاہراہ تک آنا پسند نہیں کرتی، یا جنھیں احساسات و حواس کے ضعف و کمزوری سے ہم دیکھ نہیں سکتے، یہ قوت ان اشیاء مستورہ کو میدان نگاہ میں لے آتی ہے، اگرچہ یہ تعریف منطقیوں کے ایک بڑے نقاد کے غور تام کا نتیجہ ہے، مگر انصاف یہ ہے کہ طرز تعریف، انتخاب الفاظ میں دخول غیر کیلئے مانع نہیں، اس کے ہر ہر جزو پر رد و قدح کے جھگڑے کے بجائے صرف اختراع کی عجوبہ زائی کو تخئیل کا مفہوم سمجھو اسی ضمن میں ایک عام اشتباہ کی پردہ دری بھی نہایت ضروری معلوم ہوتی ہے، کیونکہ جس قوت کو فلسفہ کا عنصر قوی ابھی ابھی بتا آئے ہیں اسکی نسبت عام طور پر عجب طرح کی بدگمانی پھیلی ہوئی ہے، مذاق عام اپنے مفروضات کی دھن میں محض یہ باب شاعری کو زخمۂ مضراب تخئیل تسلیم کئے بیٹھا ہے، اس کے نزدیک فلسفہ کی انجمن راز اس قوت کی نواگری سے بالکل بے نیاز ہے، اس فیصلہ کی اثرانگیزی نے یہاں تک پاؤں پھیلائے کہ ماہر آئین تفلسف کو صاحب تخئیل بلند کے لقب سے یاد کرنا اس کی نظر میں تحقیر و توہین کے مرادف ہو گیا، حالانکہ شاعری، فلسفہ، سائنس ان میں سے کوئی بھی ایسا نہیں جو اس قوت کی معیت کے بغیر سطحیت سے ایک قدم بھی آگے بڑھا سکے، ماہر سائنس اور فلاسفہ کا مذاق

شاعری سے نا آشنا رہنا اور دوسری طرف شعرا کی فلسفہ اور سائنس سے ناواقفیت انھیں باتوں نے اس غلط فہمی کی بنیاد قایم کردی،

بیانِ بالا سے ایسی تعمیم مراد نہیں کہ رسمی مقلدینِ فلسفہ اور معمولی سائنسدان بھی اس بزم کے صدر نشین بن سکیں، جن میں ایجاد کا شائبہ ورنہ انھیں مطلق قوتِ تخیل کی ضرورت، کیونکہ طے شدہ مسائل کا محض علم ان کا درجۂ تکمیل اور یہی معراجِ کمال ہے، تخیل کا بلند پرواز طائر غیر معمولی دقتِ نظر کی وسیع فضا میں اپنے پر و بال سے کام لینے کا عادی ہے، سطحیت کی پستی میں رہنا اسے پسند نہیں آتا، موجدین فنون و مسائل کا بامِ ادراک ہی کی حقیقی تفرج گاہ ہے، جس طرح سوزنِ خیاط بغیر تخصیص ہر قسم کی جامہ آرائی کے لئے وقف چلی آتی ہے، اسی طرح تخیل کے کارخانے میں علوم و فنونِ مختلفہ کی پیرہن دوزی کا سامان چاروں طرف پھیلا رہتا ہے، فلسفہ اور شاعری کے کاروبار میں یہ قوت برابر کی حصہ دار ہے، اقلیم شاعری میں قدم قدم پر جذباتِ متنوعہ کے یوسف کدے اور نشترکدے تیار کئے شاعرانہ مضامین کی بستیاں بسائیں، مضامینِ نو کی رعایا سے تمام مملکت میں آبادی و رونق کی روح پھونکی، فلسفہ کی سرزمین پر دوررویہ حدِ نگاہ تک تفحص و تجسس کے حیرتکدے تعمیر کیے، انکشافِ حقائق کی ٹکسالیں کھولیں، فطرت کے راز سربستہ کی جستجو کے لئے آئین و اصول کے سکے ڈھالے، گویا یہ ایک مادہ ہے جو مختلف صورتوں میں ظاہر ہوتا رہتا ہے یا ایک بہروپیا ہے جو مختلف سانگ بھرا کرتا ہے،

طبقۂ حکما سے بقراط، سقراط، دیو جانس کلبی، افلاطون، ارسطاطالیس، نیوٹن وغیرہ اور گروہِ شعرا سے فردوسی، کالیداس، ہومر، شیکسپیر، یہ وہ باعظمت نام ہیں کہ علمی و ادبی دنیا کا ہر متنفس ان کی عقیدت کا کلمہ گو ہے، حکماء مقدم الذکر میں اسی حد پر بزورِ تخیل ارباب نظر نے تسلیم کی ہے، جتنی شعرائے زیر تذکرہ میں، اس لئے کہ دونوں فریقوں کے مختلف نتایج افکار کے توازن و تقابل کے بعد آخر میں دونوں کے یہاں ایک ایسی چیز پائی جاتی ہے کہ جسے قدر مشترک کے سوا اور کچھ نہیں کہہ سکتے،

اور یہی قدر مشترک قوتِ تخیل ہے، مقاصد و نصب العین میں باہمی تفاوت و تغایر بس فرق جو بھی ہے وہ اس سے زاید نہیں، ہر جگہ اس قوت کا صرف ایک جداگانہ طریقہ پر ہوا کرتا ہے،

فلسفہ میں غور و خوض، تحقیق و تدقیق، موشگافی و دقیقہ رسی کا زبردست سیلاب اسی قوت کے سبب سے ایسا موجزن رہتا ہے، کہ مسلمات و بدیہیات کے نہایت مستحکم ستون ایراد و اشتباہ کے پرزور تصادم سے متزلزل ہو کر نظروں سے دم بھر میں ایسے غایب ہو جاتے ہیں کہ پھر ان کا نشان تک نہیں ملتا،

سائنس میں تخیل کی غرض استعمال کا اس امر پر انحصار ہے کہ مسائل علمیہ ایسے تحقق اور قطعیت کے درجہ تک پہونچ جائیں جہاں اشتباہ کی مداخلت کا خطرہ باقی نہ رہے،

شاعری اس میں تخیل کی رنگ آمیزی جذبات انسانی کے اسٹیج کی آرایش و زیبایش کا کام دیتی ہے، فلسفہ غیر واقعی اور اشیائے مفروضہ کو ہاتھ تک نہیں لگاتا، لیکن یہی چیزیں ملت شعر میں صحیفہ سخن کے اجزائے اولیں سمجھی جاتی ہیں، کسی خوشرنگ پھول کو دیکھکر ماہرِ سائنس ایک علمی سلسلہ کی کڑیاں مربوط و مسلسل کرنے کی کوشش کرتا ہے، نئے نئے رنگ سے اسکی حقیقت کا سراغ لگاتا ہے، مثلاً پہلے ارتقا کی دوربین اٹھا کر یہ دیکھنا شروع کرتا ہے کہ ابتدا میں اسکی کیا حالت تھی، پھر کیا صورت بدلی، کتنے تدریجی ترقی کے مرحلے طے کئے، موجودہ ہیئت تک کس طرح پہونچا، نباتیت کے کس خانوادہ کا گل سرسبد ہے، اسکی لونیت کا کیا انداز ہے، یعنی وہ منفرد اور تنہا ہے، یا اور رنگ بھی اسمیں شریک ہیں، اگر شرکت الوان ہے، تو کتنی اور کس حد پر، اپنے تغذیہ کے لئے اجزائے ارضی میں سے اس نے کسے منتخب کیا، اس کی ہیئت موجودہ نر اور مادہ ہر دو اجزا کے اشتراک کا نتیجہ ہے یا فقط تنہا ایک کا، اگر سر پھرے شاعر کا انداز سب سے نرالا ہے، اسے جہاں کوئی گل نوشگفتہ نظر آیا اور اسکی ذکی الحس طبیعت نے اسے بو یاد دلا کر دل و جگر میں چٹکیاں لینا شروع کیں، اور یہ بربط احساس پر "لے گل بتو خورسندم تو بوے کسے داری" کا پراثر نغمہ چھیڑ کر سر دھننے لگا، موجوداتِ عالم فلاسفہ کی نظر میں چونکہ ہستی کا ایک سلسلہ

صامت ہے، اسلئے کنہ اشیار کی رازجوئی کے اثنار میں موجودات کی صفوں میں سے گذرتے وقت وہ کسی کی جانب نظر اٹھا کر بھی نہیں دیکھتے، اور وقار و متانت کی رفتار سے راستہ طے کرتے ہوئے اس جمگھٹے سے دور نکل جاتے ہیں، شاعر کو بھی انھیں چیزوں سے سابقہ پڑتا ہے، یہ بھی اپنی خاص دھن میں انھیں کے پاس آتا ہے، اور انھیں میں سے ایک ایک پر خود رفتگی کی نظر ڈالتا ہوا آگے بڑھنے کا قصد کرتا ہے، مگر اس کے نزدیک موجودات کی انجمن میں اسے دیکھکر سرگوشیاں ہونے لگتی ہیں، ایک ایک چیز قدم قدم پر اس کا دامن تھام کر ٹھہرنے پر مجبور کرتی ہے، چاروں طرف سے مخفی خوش آیند صدائیں اسکی سماعت سے ٹکراتی ہیں، یہی سلسلۂ صامت اس سے ہمکلام ہوتا ہے اور پھر وہ آپس میں مزے مزے کی باتیں ہوا کرتی ہیں، طاقِ فیروزہ فام، گلگونۂ شفق، خورشید جہاں گرد، نجوم لامعہ، خرامِ صبا، تبسم گل، ترنمِ رود بار، دوشیزۂ ارض، یہاں تک کہ کائنات کا ذرہ ذرہ اس سے ہمزبانی کرتا ہے، ایک ایک چیز اس کی رازدار بنجاتی ہے، کوئی شے ایسی نہیں رہتی، جس سے اس کا تعارف و شناسائی نہ ہو، عالمِ فطرت کُل کا کُل اسکے رشتۂ تعلق سے وابستہ ہو کر رہجاتا ہے، فلسفہ کی نظر میں جن اسباب و علل کا سرمایہ طمانیت بخش اور سکون آور ہے، شاعری میں اسکی مطلق قدر نہیں، بلکہ اس سے ہٹ کر ایک نئی سلسلۂ جنبانی کی صورت کار آمد خیال کیجاتی ہے، فلسفہ اور شاعری کے اختلاف مقاصد و اغراض سے قطع نظر کرکے دونوں میں قوتِ تخئیل کی مساویانہ اثر انگیزی دیکھنا ہو تو پہلے کسی دقیقہ رس فلسفی کے آئینِ حقیقت شناسی کا پورا پورا تصور کرو،

فلسفی کہ وہ موجودات میں سے ہر ہر شے کی ممتاز و نمایاں خاصیت کے ساتھ ساتھ اسکے ہر ایک وصف کو کس دقت نظر سے دیکھتا ہے، اسکے بعد اور اشیاء سے ان کا مقابلہ اور تعلقات باہمی کی قرابت کی جستجو کرتا ہے، تحقیق کی عینک سے جو اوصاف مشترک نظر آتے ہیں انھیں ایک سلک میں منسلک کرکے علیحدہ رکھتا جاتا ہے، اور پھر ان چیزوں کو لیتا ہے جو سلسلۂ اول کے خلاف مذاقِ جمہور میں یکتائیت

و اتحاد کا مرکز تسلیم کی ہوئی ہیں، یہاں پہونچکر اس کی معنی خیز طبیعت اور بڑھکر کام کرتی ہے، اور انہیں ایک حد فاصل قایم کرکے طرزِ تحقیق کو تکمیل تک پہونچا دیتی ہے، انکشافِ حقائق کی اس قسم کی دوڑ دھوپ جو ابھی نظر سے گذری یہ سب تخئیل کی کرشمہ سازی ہے، اب شاعری کو لو،

شاعر کے بھی انھیں موجودات کی فضا مطمحِ نظر رہا کرتی ہے، اپنے مقاصد کے لحاظ سے اسے بھی اسی عالمِ رنگ و بو کی باصرہ افروز نمایش کی سیر میں تخئیل ہی کی معیت کی ضرورت پڑتی ہے، اس کے بنائے ہوئے جذبات اور احساسات مستورہ کے مرقعے جادو نگار یوں ہی تسلیم کئے جاتے ہیں کہ حسبِ ضرورت انکی ہر ایک تصویر تخئیل کے رنگ میں ڈوبی ہوئی ہے، فلسفی کی طرح شاعر کی قوتِ تخئیل بھی کسی چیز کو بار بار دیکھنے پر نہیں تھکتی، اور ہر مرتبہ کچھ نہ کچھ جدت آفرینی کیلئے گنجایش نکال لیتی ہے، حاصل یہ کہ شاعری کی طلسمکاری، فلسفہ کی دقت پسندی، سائنس کی عجوبہ زائی جو کچھ ہے یہ سب تخئیل ہی کی بدولت، شاعری کی انجمن، فلسفہ کا دربار، سائنس کا اکھاڑا بغیر اسکے قایم نہیں رہ سکتا، مگر چونکہ عام طبیعتوں کی قوتِ تمیزہ قوی نہیں ہوتی، اسلئے اسے مختلف مقامات پر مختلف لباسوں میں پہچاننے سے قاصر رہتی ہیں، اور یہی وجہ ہے کہ ناقدین و ارباب نظر وقعت و منزلت کے اعتبار سے انکو مساویانہ طور پر دیکھا کئے، جب یہ ثابت ہو چکا کہ شاعری، فلسفہ، سائنس میں پس پردہ رہکر ہر ایک کی مقتضیات کے موافق قوتِ تخئیل برابر کام کیا کرتی ہے تو ایک تشنۂ معلومات کیلئے یہ استفسار پھر بھی باقی رہتا ہے، کہ اس قوت کی تعریف و وسعتِ اثر کے علم پر بھی یہ نہ کھلا کہ اس کا اندوختہ، سرمایہ، یا مواد کیا ہے، اگرچہ یہ بحث تطویل طلب ہونے کے علاوہ ہمارے موضوع سے کچھ زیادہ تعلق نہیں رکھتی، تاہم بالاجمال مزید معلومات کے لحاظ سے اس کی حقیقت کا اظہار کیا جاتا ہے، سب سے پہلے اس کے متعلق وہ علم خیال آرائیاں جن کی صدائے بازگشت سے فضائے شبہات برابر گونج رہی ہے، انھیں بہ تعمق نظر دیکھنا ہے کہ انکے اعتبار کی کیا نوعیت ہے،

مذاق عام کا یہ قطعی فیصلہ کہ تخییل مشاہدات و معلومات کی تتبع سے بالکل تہیدست ہے اور اگر اسے احتیاج ہے بھی تو وہ نہ ہونے کے برابر ہے، اسلئے کہ یہ واقعیت و اصلیت کے قریب تک نہیں پھٹکتی صرف مفروضات کی تقویم پارینہ پر اسکا دار و مدار اور دور از کار خیال آفرینیوں کا سبز باغ دکھانا بس یہی اسکا منتہائے کمال ہے، محال سے محال اور ناممکن سے ناممکن رطب و یابس کا قابل تنفر سلسلہ اسکے لئے اصلیت کے گراں اور سرمایہ سے کہیں بڑھ کر ہے، اسی کے رد و بدل اور ترکیب کے تنوع سے اس کا چلتا ہوا جادو بلند سے بلند طبیعت کو مبہوت بنا دیتا ہے، اس فیصلہ کی تردیدی تشریح کیلئے بیان ذیل لائق مطالعہ ہے،

شاعری، فلسفہ، سائنس وغیرہ کے احتساب کیلئے عرصہ وجود کا چپہ چپہ چھان ڈالو، لیکن موجودات میں سے کوئی ایسا پیکر ہستی نہیں مل سکتا جس کے قد پر اس نسبت کی قبا ٹھیک آسکے، سوائے ایک انسان کے کہ یہی اس جنس گرانمایہ کا طالب اور گرویدہ نظر آئے گا، اور انصاف یہ ہے کہ یہ چیزیں اس سے جدا نہیں بلکہ اسکی زائیدہ ہیں، انسان اگر اسکا خالق یکتا نہیں تاہم خدا ضرور ہے، یہ مسلم ہے کہ پیکر خاکی قوائے بدیعہ کا منبع اور سرچشمہ ہے، تجربہ یہ بھی ثابت کر چکا کہ متضاد طاقتوں کی زمام اختیار اسی کے دست عزم و ارادہ میں رہتی ہے، یہ امر بھی طے شدہ ہے کہ اس کی طاقت آزمائی کی اسوقت تک کوئی حد معین نہیں، کیونکہ جو باتیں کل تک تجربہ کے گلکدہ میں محالات کی سربند کلیاں سمجھی جاتی تھیں، آج کل نسیم سعی و کوشش نے گدگدا گدگدا کر ایسا ہنسایا کہ ممکنات کے شگفتہ پھول بن گئیں، اسی طرح آج کی نامکمل تحقیق و تدقیق کی زلف ژولیدہ کل کی مشاطہ گری سے عجب نہیں کہ دلربا طرۂ مفتول کی صورت اختیار کر سکے، ان اثر خیز طاقتوں کی ہمنشینی کے باوجود اس ضعیف البنیان کیلئے قید و بند نے وہ ستم کی کہ جہد مفرط پر بھی انسان کے بازوئے طاقت آزما اس سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتے، حواس ظاہری اور حواس باطنی کے ہرکارے جو اٹھتے بیٹھتے، سوتے جاگتے، ہر وقت اسکی اردلی میں سایہ کی طرح ساتھ ساتھ رہا کرتے ہیں، انکی بھاگ دوڑ موجودات کی چہار دیواری تک محدود ہے، اسی کے اندر سرکس کے گھوڑے کی طرح پھر پھرا کر ہر قسم کے

اطلاعات بہم پہونچانا اور قوائے باطنی کے سراپردہ کے پاس کھڑے ہو کر تفصیلی بیان کرنا ان کا فریضۂ خدمت ہے، حیات بشری کے نظم و نسق میں یہی خبریں مختلف طریقوں سے کارآمد قرار پاتی ہیں، جو چیزیں احساسات بشری سے بلند و بالا اور موجودات کے گرد و نواح سے باہر ہیں، انکی نسبت سعی مفرط بھی کوئی شائبۂ خیال نہیں فراہم کر سکتی، قوائے معنوی کی سحر طرازی کی بڑی دھوم ہے، لیکن انکی حد بس اتنی ہی ہے کہ حواس ظاہری کی اطلاعوں کی ڈاک جو ہر وقت انکے پاس پہونچتی رہتی ہے، اسمیں تصرف کر کے عمل ترتیب سے انکی ہیئت کچھ کی کچھ کر دیا کریں، حواس ظاہری کے کارندے خارجی یادداشتیں جمع کرنا اگر چھوڑ دیں تو پھر ان قوائے مستورہ کی اثر خیزی وغیرہ ایک لمحہ بھی قائم نہیں رہ سکتی، خیالات کے طلسمکدہ میں مشاہدات کی شمع اگر بجھا دیجئے تو چاروں طرف گھٹا ٹوپ تاریکی کے سوا ضیا گستری کی کوئی تدبیر ممکن ہی نہیں،

فرضی خیال آرائی اور محال آفرینی سے بڑھکر ساقط الاعتبار اور کون سی چیز ہو سکتی ہے، لیکن اسکی بنیاد بھی مشاہدات کے مصالحہ پر قائم ہے، کیونکہ ایسی چیزوں کی تحلیل کرتے کرتے آخر میں اصلیت کی سرحد آجاتی ہے اور صاف دکھائی دیتا ہے کہ یہ محال آفرینی مشاہدات میں سے فلاں چیز کی بگڑی ہوئی تصویر ہے، واقعات و مشاہدات خیالات کے تابع نہیں، بلکہ خیال خود ان کا حلقہ بگوش ہے، مفروضات کا کتنا ہی کیوں نہ انبار لگا دیا جائے، لیکن کچھ نہ کچھ ضرور اصلیت و واقعیت اس کے نیچے دبی ہوئی نکلے گی، ممکن و ناممکن ضدین سہی مگر ناممکن کا خیال درحقیقت ممکن ہی کے مشاہدہ سے پیدا ہوا، جو اشیا حواس خمسہ کی زد سے باہر ہیں انکے متعلق لاکھ لاکھ دماغ کاوی اور عرق ریزی پر بھی معمولی سے معمولی خیال نہیں قائم کیا جا سکتا،

معدوم و عدم یہ الفاظ روزمرہ بول چال کے جزو لاینفک بن گئے ہیں، سلسلہ بیان روز و شب میں سینکڑوں ہزاروں مرتبہ انھیں استعمال کرتا ہے، مگر اس ہر وقت کے استعمال پر اجنبیت کا یہ عالم کہ الفاظ مذکورہ کے تصور تک سے ناواقفیت اور پھر وہ بھی ناواقفیت محضہ، اور اگر بفرض محال اس کے

امکانِ تصوّر کا دعویٰ بھی کیا جائے تو وہ بھی وجود کی ایک بدلی ہوئی ہیئت نکلیگی، جسے عدم سے کوئی
تعلق نہیں، عدم کے تصوّر کا اہتمام زیادہ سے زیادہ بس اسی حد تک ہو سکتا ہے، کہ مثلاً ہیبتناک
ظلمت، سہمگین تاریکی، ہولناک سناٹا، ڈرونا منظر وغیرہ وغیرہ، اس سعیٔ فراواں کے بعد بھی ظلمت
تاریکی، سناٹا، یہ سب کے سب وجودی آثار باقی رہے، اصل راز یہ ہے کہ نہ ہونے کا خواب کبھی انسان
کی نظر نے دیکھا ہی نہیں ہے، دلیلِ راہ قرار دیکر آگے بڑھنے کی کوشش کرے، عدم کے تصور کیلئے ذہن کا پردہ
ادراک وجود سے خالی کرنے کا کتنا ہی اہتمام کیوں نہ کیا جائے مگر سب فضول ولایعنی، اشیاء وجود کا
کسی نہ کسی صورت سے باقی رہنا لازمی وضروری ہے، اور جب وجود سے خالی الذہن ہونا ممکن ہی نہیں تو پھر
تصور عدم کی گنجایش کہاں، یہی وجہ ہے کہ بیشتر داکثر ادیان وملل کے خطابیات کا پیرایۂ تمثیل بار بار انہی
چیزوں کا تذکرہ کرتا ہے، جو نوعِ بشر کے گرد وپیش پھیلی ہوئی ہیں، اور ان سے ماسوا اور بالاتر حقیقت
کا رخ عمداً دھندلا رکھتا ہے، اسلئے کہ عموماً احساسات کا خوگر منزلِ مشاہدات کی روداد کے سوا اور کسی
مفہوم کی پذیرائی سے قطعاً ناآشنا ہے، تو ثابت ہوا کہ جس حد پر مشاہدات، قدرت کا یہ احسانِ نظر مطالعہ کیا
اسی حد پر تخئیل جو دراصل قوتِ اختراع کا نام ہے اسی کی دقیقہ رسی، تنوعِ عمل، قوتِ قدرت کیلئے اتنی ہی راہیں نکلتی چلی
آئینگی، اور حقیقۃً موجودات کا یہی تنقیدی مطالعہ تخئیل کا اثاثہ، ذخیرہ، یا مواد کہا جا سکتا ہے،

فلسفہ اور سائنس کے حدودِ امتیازی

فلسفہ کی ابتدا کا مبحث اس کی تعریف اور اسکے اجزائے تحلیلی یا عنصر قوی وغیرہ کے بیان کے
بعد اب فلسفہ اور سائنس کی حد فاصل اور باہمی ما بہ الامتیاز شے کی تعیین باقی رہتی ہے جس پر اظہارِ خیال
مناسب معلوم ہوتا ہے، لب ٹنز مغرب کے مشہور سحر طراز نے نفسِ حیات کی نہایت لطیف اور عجیب پرمغز
تقسیم کی ہے، وہ کہتا ہے کہ سنگِ خارا کے فرش پر حیات محوِ استراحت رہتی ہے، رنگین ونازک پھولوں
کے بامرہ افروز بنگلے اسکے عالمِ رویا کے مخصوص ایوان ہیں، جن میں اکر مستقبل کے درخشاں خواب دیکھا

کرتی ہے، حیوانیت کے کسوت کدوں میں تغطیہ نما انگڑائیاں لیتی ہے اور پیکرِ انسانی میں ہمہ تن بیدار ہو
رنگ کاریوں کا حیرت آفریں انبار لگا دیتی ہے، بلوغِ نظر سے عالم کی دو قسمیں کیجا سکتی ہیں، حساس اور
غیر حساس، اور یہ دونوں کی دونوں صنفِ بشر کی تفرج گاہیں ہیں، عناصرِ اربعہ کا یہ مجموعہ اور دوسرے
موجودات اگرچہ وجود وشہود میں برابر کے شریک ہیں، مگر اس مٹھی بھر خاک کی سطوت وہ بلا کی کہ اپنے
تمام معاصرین پر اسکی فرمانروائی کا جادو ابتدا سے برابر چلتا رہا، اور اب بدستور بلکہ زاید از دستور و معمول چل
رہا ہے، موجودات کی قوتِ منفعلہ اور اثر گیری کی یہ حالت کہ اس مشت خاک نے اپنے مجوزہ رد وبدل
کے جس سانچہ میں انھیں ڈھالنا چاہا قوتِ ارادی کے صرف ہوتے ہی یہ حسب خواہش ڈھلکر رہ گئے،
اور لطف یہ کہ اس مقتدرانہ نظم ونسق، اس حاکمانہ تغیر وتبدل پر موجوداتِ عالم کے بھرے مجمع سے کسی کی
جانب سے صدائے احتجاج بلند نہیں ہوتی، اس چیرہ دستی کی علت قوی سوا اسکے اور کچھ نہیں کہ اپنی
قوتوں کے اعتبار سے جملہ موجوداتِ عالم سے بلند تر درجہ پر فائز ہے، اسکے گوناگوں قویٰ اور اثر خیز اعضا
کا ثانیہ تک درا شیائے عالم میں نہیں، یوں تو اس کے پاس کا کل کا کل سرمایہ طلسمِ حیرت سے کسی طرح کم نہیں
لیکن اسکی مختلف قوتوں کے لشکرِ جرار میں دو قوتیں ایسی ہیں جو امیر العسکر کے لقب سے یاد کی جا سکتی ہیں،
یہ بھی عجب اتفاق ہے کہ مسلمات کی میزان اعتبار کے باٹوں سے صحتِ توازن کے بعد جن چیزوں
کو الگ رکھ چکی ہے تنقیدی نظر سے انھیں کی مقدار وزن پھر مشتبہ اور غیر یقینی معلوم ہوتی ہے، چشمۂ ضمیر میں
ابھرنے مختلف قسم کے تموج کو عام طور پر کیفیات سے موسوم کرنے کا کچھ رواج سا پڑ گیا ہے، ساتھ ہی
کیفیات کی لطافت وغیرہ کے مدنظر یہ بھی تسلیم کر لیا گیا ہے کہ دشتِ باطن کے یہ غزالانِ وحشی کسی
دامِ الفاظ میں پھنس نہیں سکتے، لیکن حیاتِ بشری کے کاروبار میں کیفیات کا حصہ جزو غالب سے
زیادہ دخیل ہے، اس بنا پر اس سے بے نیازی بھی ممکن نہ تھی، بدرجہ مجبوری مسلّمہ مذکور کے باوجود کیفیات
کے اظہار کیلئے تلفظی آثار وعلامات معین کرنا پڑے اور مملکتِ قوائے معنوی کی سفارت الفاظ کے حصہ

میں آئی، اور یہی اسکے سفر اٹھرے، مثلاً نشاط، مسرت، شادمانی، انبساط و انشراح وغیرہ اور اس کے برعکس، رنج، اندوہ، تکلیف و اذیت، صدمہ و الم، زحمت و تعب وغیرہ وغیرہ پر تھوڑی دیر کیلئے سرسری نگاہ ڈالو کہ بالفرادہ ہر ایک انمیں سے کیفیت پنہاں کی پوری پوری ترجمانی کی اہلیت رکھتا ہے یا نہیں، اس کا امتحان اسوقت نہایت آسانی سے ممکن ہے کہ پنہاں روداد کے معمول بنتے وقت جو الفاظ زبان سے ادا ہوں، اس حالت خاص میں یہ عزم تقابل نظر انداز نہ ہونے پاوے، اسوقت الفاظ کا سارا بھرم کھل جائیگا، اور صاف طور پر یہ دکھائی دیگا کہ کیفیات مستورہ کے مفروضہ علامات نہایت ناقص اور ناکارہ ہیں،

بات میں سے بات نکلتی چلی آتی ہے، صوت و تلفظ کا ذکر آتے ہی انتقال ذہنی تحریر کو سامنے لایا، تحریر کی سرحد صوت سے متصل ہی واقع ہوئی ہے، تکلم و ترقیم کے انضباط حدود کی نزاکت کی وجہ سے دونوں کے وجوہ ترجیح میں بظاہر کتنی ہی دشواری کیوں نہ ظاہر کیجائے، مگر تقریر کی گرانمایگی اور اس کے مقابل تحریر کی بیچمیرزی ناقابل انکار حقیقت کی مماثل ہے، یہ سچ ہے کہ چلتی پھرتی چھاؤں کی طرح تقریر کو ثبات و استقامت نہیں، اس امر سے بھی اختلاف نہیں کیا جاسکتا کہ تقریر سریع الزوال اور برخلاف اسکے تحریر عسیر الفنا، تحریر کی بقاد پائداری کا یہ ثبوت بھی مسلم کہ سینکڑوں ہزاروں برس کی کاغذی بوسیدہ خانقاہیں تقریباً ہر دور میں سیاح تحقیق کو ایسی ملتی رہیں جنمیں حروف و الفاظ کے لباس میں مفاہیم کی ایک دنیا آباد تھی، یہ بھی واقعہ ہے کہ بیشتر و اکثر عقلی تمول اسی کی بدولت حاصل ہوا، یہ سب صحیح مگر اس پر بھی ترقیم تکلم سے پست اور فروتر درجہ رکھتی ہے، لہجہ کی ذرا ذرا سی تنقید خفیف خفیف سا ردو بدل، ہلکا سا تبدل و تغیر آواز کا کن بے تکلف جس وسیع مفہوم کو بسہولت ادا کرجاتا ہے، تحریریں بہ تکلف صفحے کے صفحے سیاہ کرنے پر بھی وہ بات پیدا نہیں کرسکتی، تکلم سحر آفرین کی صدہا ادائیں ایسی ہیں کہ نہ جن کی تعیین ہوسکتی ہے اور نہ دست تحریر وہاں تک پہونچ سکتا ہے،

تقریر و تحریر کے اس امتیازی اجمال کے بعد اب بناءالفاسد علی الفاسد کا تماشہ دیکھو، کہ ایک طرف تقریر کیفیات ضمیر کو جوں کا توں ادا کردینا تکلم کے بس کی بات نہیں دوسری طرف تحریر تلفظ و تکلم کی پوری پوری نقالی کی قدرت نہیں رکھتی تو مکنون خاطر کیفیات کا اثاثہ ناقص طور پر تقریر کے ہاتھ لگا، اور تحریر نے اسے اپنے کف حمایت میں لیتے وقت اپنی بیمایگی سے اس نقصان و کمی میں اور معتد بہ اضافہ کو شریک کردیا، جس طرح روایت نقل در نقل کی پر پیچ راہ میں پڑکر واقعیت کی شاہراہ سے کوسوں دور ہٹ جاتی ہے، یہی حال بعینہ مافی الجنان کی ترجمانی کے وقت تکلم کا اور اس سے فروتر ترقیم کا سمجھنا چاہیے، اگرچونکہ وجود کی فریمسن لاج میں نوع بشر سب کی سب ہمصف و ہمدوش ہے، اسلئے ہر فریق انہیں ناقص اشاروں کے سمجھنے کا کچھ خوگر سا ہوگیا ہے، سلسلۂ سخن دراز ہوکر کہاں سے کہاں پہونچا، غرضکہ قوائے انسانی کے سرخیل ادراک اور احساس یہی وہ قوائے بدلیعہ ہیں کہ جن سے جملہ تحریکین، ارادے، افعال وغیرہ کی آفرینش وابستہ ہے، حقیقت اشیاء کا علم، براہین و ادلہ کا استعمال، مقدمات کی ترتیب اور استنباط نتایج سے کام لینا ادراک کے فرائض متعلقہ سے ہے، نئے قسم کی ایجادیں، آئے دن کی تحقیقیں، اور جملہ علوم و فنون اسی کلک گہرسلک کے رشحات ہیں، احساس کا فرض منصبی اس سے زاید نہیں کہ بغیر زحمت غور و فکر ہر موثر روداد سے اقتباس اثر کرتا ہے، مثلاً اندوہ و الم کے پیش آنے پر ایک خاص انقباض و تکدر خود بخود پیدا ہوجائے، عالم انبساط میں آتے ہی مسرت رونما ہو، تحیر خیز امور پر دفعۃ" ایک خود رفتگی کی سی حالت پیدا ہوکر مبہوت بنا دے اسی قوت کا مفہوم انفعال یا فیلنگ سے بھی ادا کیا جاسکتا ہے، احساس و ادراک کے اختلاطی نتائج شاعری میں بکار آمد ہیں، فلسفہ اور سائنس کا راس الکمال صرف ادراک ہے، لیکن دونوں جگہ یہ یکجا اکثر صورت اختیار کرتا ہے، سائنس میں یہی تحقق و قطعیت مسائل کے نئے نئے سکے ڈھالتا ہے، اور فلسفہ میں معمولی سے معمولی چیز سے کنہ شناسی کے وقت ایسے غیر معمولی استفسارات اور سوالات

پیدا کر دیتا ہے کہ جن کا حل معلوم ہی نہیں ہوتا،

حاصل یہ کہ جب تک ذہن کا شاطر تصورات کی بساط پر اشیاے عالم کی کنہ رسی کے مہروں کی
تبدیلی سے خاموشی کے ساتھ ایسی غیر محدود طرح طرح کی چالیں چلتا رہے، کہ جنمیں تخصیص و تعین کی
کہیں جھلک تک نہ آنے پائے تو اس حد تک یہ فعل خالص فلسفہ رہیگا، اور جہاں سے اسی بساط پر یہی
مخصوص و معین گنتی کی چند چالیں چلکر جمی ہوئی بازی سے قطعیت کی شہ مات تک پہونچے تو یہ محدود
میں شمار کیجائیگی، گویا ایوان ادراک کا کوشک دماغ میں ایسی غیر محدود اسالیب کی جلوہ ریزیاں جنکی
تعیین نہ کیجا سکے اسکا نام فلسفہ اور انکی مخصوص و معین کرشمہ سازیوں کا نام سائنس ہے، یہاں یہ امر بھی
لائق اظہار معلوم ہوتا ہے کہ سائنس یکہ و تنہا نہیں اسکے ہمجوار صنایع مختلفہ کی گنجان آبادی کا پورا محلہ
اسی کے خانوادہ سے رشتہ قرابت رکھتا ہے، جس میں اسکے اعقاب کی جماعتوں کی جماعتیں ہنگامہ آرائی
میں مصروف رہتی ہیں، صنعت کے اضافہ کے بعد حسابی نقطۂ نظر سے تین چیزیں ہاتھ آئیں، فلسفہ
ایک، سائنس دو، صنعت تین، ایک لحاظ سے یہ تقسیم قریب بہ صحت کہی جا سکتی ہے، اگرچہ اسکی
بہت بعید ہو جائے گی، اس امر کا تفصیلی ذکر آگے آتا ہے، کہ فلسفہ اپنے غیر معمولی مسایل کی جانچ پڑتال
اثنا میں جو مسئلے ایسے دیکھتا ہے کہ وہ ایک معین تصفیہ اور حل کے قریب تک آ گئے ہیں، تو انھیں اپنے
یہاں سے خارج کر کے سائنس کے حوالہ کر دیتا ہے اور یہ بھی بیان کیا جا چکا کہ سائنس و صنعت میں ایک
سلسلۂ تعلق قایم ہے، اس بیان سے یہ مطلب ہرگز نہیں کہ سائنس فلسفہ کا دست نگر اور رہین منت
اس کے چبا کر تھوکے ہوئے نوالے سائنس کیلیئے اغذیۂ لذیذہ کا حکم رکھتے ہیں، نہیں یہ منشا نہیں سائنس
ہمنت پذیر ہے نہ دست نگر، مستقل طور پر اسکے حدود جداگانہ ہیں بلکہ مدعا یہ ہے کہ ان دونوں میں کبھی
کبھی داد و ستد کی سوغات باہم آتی جاتی رہتی ہے، جس طرح فلسفہ نے تعیینی آثار والے مسائل اپنے
کام کے نہ سمجھکر بطور تحفہ سائنس کے پاس روانہ کئے، اسی طرح سائنس بھی وہ مسئلے جو قطعیت اور تحقیق

معیار پر پورے نہیں اترتے اور انمیں استفسارات و سوالات کے غیر معمولی غلو نظر آتے ہیں انھیں
اپنے یہاں سے نکال کر فلسفہ کے پاس ہدیۃً بھیجدیتا ہے، اگرچہ فلسفہ کے نظر انداز کیے ہوئے مسائل
جواب سائنس کی ملک بن چکے، ان پر نہ اب فلسفہ کا اطلاق آسکتا ہے، اور نہ اب فلسفہ سے ان کا کسی
قسم کا کوئی تعلق باقی ہے، لیکن صرف اتنی بنیاد پر کہ چونکہ کبھی جس نوعیت اور جس شان سے بھی سہی انکا
فلسفہ سے تعلق رہ چکا ہے، بس اسی اعتبار اور اسی لحاظ سے کہا سکتا ہے کہ صنعت کا جد اعلیٰ فلسفہ اور
صنعت فلسفہ کی تیسری پشت ہے، گویا روحانیت تیسرے درجہ پر مادیت میں روپوش ہو گئی، ممکنات
کی نیرنگ زا عمارت کو کون نہیں جانتا کہ یہ صرف موالید ثلاثہ کے ستونوں پر قایم ہے، اس قسم کے ستون
والی عمارت کا جواب ایسے بیشمار عالم کے اجتماع اور انکی متفقہ سعی و کوشش پر بھی ممکن نہیں لیکن
عجیب ہے کہ ایک مغرور و ناسپاس ہستی جس کا لقب ایک صحیفۂ باستانی میں ظلوم و جہول چلا آتا ہے، اس نے
ہمت نہیں ہاری اور موالید ثلاثہ کے پرشکوہ قصر رفیع کے مقابلہ میں اپنے موالید سگانہ یعنی فلسفہ، سائنس
صنعت کا سہ درہ قایم کر کے دم لیا، الہ و ما علیہ پر نہ نظر ڈالنے کی گنجایش اور نہ ضرورت، یہاں صرف
دیکھنا ہے کہ اول تو صانع و مصنوع کا تقابل کیا، پھر اس حباب لب جو کی حقیقت کیا، ان امور کو
پیش نظر رکھتے ہوئے اسنے جو کچھ کیا ایسا کیا کہ اور اصناف ممکنات میں اسکی نقالی کی بھی اہلیت نہیں،

بہر حال یہ موالید سہ گانہ زائیدۂ بشری ہوں یا واسطہ در واسطہ قدرت کی معجز نمائی سے
منسوب کیے جائیں دونوں صورتوں میں توضیح و تشریح کیلیئے ایک ایسی جامع مثال کی ضرورت ہے کہ انکے
امتیازات کی حد بندی ایک ہی مثال میں نمایاں طور پر نظر کے سامنے آجائے، لیکن انصاف یہ ہے
فلسفہ، سائنس اور صنعت کا کسی طرح ہمصف اور ہم بزم نہیں قرار پا سکتا، اسلیئے اسے علیحدہ بیان
کرنے کی ضرورت ہے، فلسفہ کی حیرت آفرینیوں کا اگر تماشہ دیکھنا ہو تو آنکھیں بند کر کے ادراک کی
آنکھیں کھولدو، بلحاظ بداہت نمایاں سی نمایاں چیز وقت نظر کے سامنے رکھکر فلسفیانہ آئینہ سے دیکھنا شروع کرو

ابتداے معاینہ میں تو غور کی گنجایش ہی معلوم نہ ہوگی، مگر دقیقہ رسی تدریجاً جتنا آگے بڑھ کر کام کریگی، فروتر اور معمولی چیز سے اس کی بدولت ایسے ایسے قوی استفسار اور شبہے اٹھ کھڑے ہونگے کہ جن کے جوابوں کا کہیں پتہ نہ مل سکے،

بی۔ رسل نے اپنی کتاب "مسایلِ فلسفہ" میں شہود و حقیقت کے زیرِ عنوان ایک معمولی میز سے پیہم جن اہم استفساروں اور سوالوں کے طوفان اٹھائے ہیں، دیکھکر عقل دنگ رہجاتی ہے، یہی وہی میز جو روزمرہ سامنے رہتی ہے، جسے بیشتر چھوتے اور دیکھتے رہتے ہیں، بظاہر اسمیں غور و خوض کیلئے گنجایش ہی نہیں معلوم ہوتی، مگر مصنف جو جو احتمالات، امکانات، استفسارات قایم کرتا ہوا آگے بڑھتا ہے، انکے بغور دیکھنے کے بعد اسی دیکھی بھالی میز میں ایسے شبہے، ایسے ایسے استفسار معلوم ہونے لگتے ہیں کہ جنکی وجہ سے ایسی کھلی ڈلی چیز ایک نقشِ موہوم بنکر رہجاتی ہے،

اس جگہ بی، رسل کی کتاب "مسایلِ فلسفہ" سے بیانِ بالا کی توثیق کیلئے کچھ اقتباس درج ذیل کیا جاتا ہے، تاکہ اندازہ ہوسکے کہ ایک پیش پا افتادہ شے کو فلسفیانہ دقتِ نظر کہاں سے کہاں پہونچا دیتی ہے،

"میں سمجھ رہا ہوں کہ میں اسوقت ایک کرسی پر بیٹھا ہوں، ایک میز میرے سامنے ہے، جسکی ایک خاص شکل ہے، اور اس پر کچھ اوراق دکھائی دیتے ہیں، جن پر قلمی یا چھپی ہوئی تحریر بھی ہے، میں جو میز دیکھ رہا ہوں وہی ہے جس پر میرا باز و تکیہ کئے ہوئے ہے، آنکھ کیلئے یہ مستطیل، خاکی اور چمکدار ہے، چھونے میں ٹھنڈی اور سخت ہے، جب اسے کھٹکھٹاتا ہوں تو اس سے ایک آواز پیدا ہوتی ہے، جس سے لکڑی ہونا پایا جاتا ہے، اگر کوئی اور شخص اسے چھوے دیکھے اور آواز سنے تو وہ بھی میرے اس بیان سے اتفاق کریگا، یہاں تک کہ پھر کوئی نیا سوال نہ پیدا ہوگا، لیکن جونہی زیادہ اور صحت کا خیال آتا ہے، تو دشواریاں ظاہر ہونا شروع ہو جاتی ہیں، گو مجھے یقین ہے کہ یہ میز "درحقیقت" سرتاسر یکرنگ ہے، پھر بھی اس کے وہ حصے جن پر روشنی پڑتی ہے، دوسرے حصوں کے دیکھتے ہوے بہت زیادہ

چمکدار نظر آتے ہیں، اور بعض حصے روشنی کے الٹ پھیر سے بالکل سفید سے معلوم ہوتے ہیں، میں جانتا ہوں کہ میں اگر ذرا بھی جنبش کروں تو جن حصوں پر عکس پڑ رہا ہے وہ بدل جائینگے، اور میز پر رنگ کے جو تغیرات نمایاں ہیں پلٹ جائینگے، اس سے واضح ہوتا ہے کہ اگر اس میز پر کئی آدمی ایکساتھ نظر جمائیں تو انہیں سے دو آدمی ٹھیک ایک طرح کی رنگ آمیزی ہرگز نہ دیکھ سکیں گے، کیونکہ دو شخص کبھی کسی مشترک نقطۂ نگاہ پر ایک ساتھ پہونچ ہی نہیں سکتے، اور جہاں نقطۂ نگاہ میں فرق آیا، روشنی کے طرزِ انعکاس میں بھی فرق پیدا ہوگیا، کوئی رنگ ایسا نہیں نظر آتا کہ جسے کسی امتیازی وجہ سے کہہ سکیں کہ بس یہی اس میز یا اس کے کسی حصہ کے ساتھ مخصوص ہے، کیونکہ یہ میز اگر ایک طرف سے ایک قسم کے رنگوں کی دکھائی دیتی ہے تو دوسری جانب سے دوسرے رنگوں کی، اور اس کی کوئی وجہ نہیں کہ انہیں سے بعض رنگوں کو بہ نسبت اسکے دوسرے رنگوں کے زیادہ حقیقی شمار کیا جائے، ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ ایک معیّن نقطۂ نگاہ سے دیکھنے پر رنگوں کی تقسیم مصنوعی روشنی میں دوسری ہوگی، رنگ کے اندھے کیلئے اور ہی ہوگی اور آسمانی رنگ کے تالوں کی عینک لگا لینے کے بعد کچھ اور، حالانکہ اندھیرے میں وہاں کوئی رنگ نہ ہوگا لیکن جہاں تک چھونے اور سننے کا تعلق ہے، ہماری میز پھر بعینہٖ وہی ہے، لہٰذا رنگ کوئی ایسی چیز نہیں جو میز میں سرایت کئے ہوئے ہو، بلکہ اس کا ہونا صرف میز اور اسکے دیکھنے والے کی میز تک روشنی پہونچنے کے انداز پر موقوف ہے، یوں جب ہم اپنے روزمرہ میں میز کے رنگ کی طرف اشارہ کرتے ہیں تو وہ رنگ مراد ہوتا ہے جو ایک صحیح النظر دیکھنے والے کیلئے ایک معمولی نقطۂ نظر سے روشنی مناسب کیفیات کے دوران میں نمودار ہوتا ہو، مگر اس میز کے دوسرے رنگ بھی جو روشنی کی دوسری کیفیات کے دوران میں آشکارا ہوں وہ بھی اسی رنگ کی طرح "حقیقی" کہے جانے کے مستحق ہیں، پس بکلف برطرف اب ہم میز کا کوئی خاص رنگ تسلیم کرنے سے اپنے کو معذور پاتے ہیں،

یہی بات اسکی ساخت پر صادق آتی ہے، خالی آنکھ سے اگرچہ لکڑی کا دانہ نظر آسکتا ہے، لیکن

یوں اسکی سطح چکنی اور مسطح دکھائی دیتی ہے، اگر خوردبین لگا کر دیکھیں تو اسی میں بہت سے نشیب و فراز یا پہاڑیاں وادیاں دکھائی دینے لگیں گی، اور ہر قسم کے فرق نمایاں ہو جائینگے، جو اب تک خالی چشم سے پوشیدہ تھے، اب آپ ان دونوں میں سے "حقیقی" میز کسکو کہیں گے، قدرتی طور پر ہم یہ کہنا چاہیں گے کہ جو خوردبین سے نظر آئے اسمیں حقیقت زیادہ ہے، لیکن ایک زیادہ زوردار خوردبین استعمال کرنے سے یہ صورت پھر بدل سکتی ہے، اب اگر ہمکو محض آنکھ کے دیکھے ہوئے پر بھروسہ نہیں تو اس خوردبین کے منظر پر کیوں ہو، غرض کہ اسی طرح ہمارے وہی حواس ہم کو پھر دھوکا دیتے ہیں، جن کے بل پر ہم نے ابتدا کی تھی،

میز کی شکل کا وہی حال ہے، اس کی صورت بھی اسی طرح ناپائدار ہے، عموماً ہماری عادت تو یہ ہے کہ چیزوں کی "حقیقی" شکل کے باب میں حکم لگایا کرتے ہیں، اور یہ حرکت ایسی بے سوچ سمجھے ہوتی ہے کہ اپنی دانست میں گویا ہم حقیقی شکلیں دیکھ لیا کرتے ہیں، واقعہ یہ ہے کہ ہر مقررہ شے مختلف نقطہائے نظر سے مختلف نظر آتی ہے اور جب کسی کو نقشہ کشی سیکھنا ہوتی ہے، اسکو یہی امر ذہن نشین کرنا ہوتا ہے، اگر ہماری میز مستطیل ہو تو تقریباً ہر نقطۂ نظر سے یہ معلوم ہوگا کہ اسکے دو زاویے حادہ ہیں اور دو منفرجہ، اگر اسکے محاذی اضلاع متوازی ہوں تو وہ ایک ایسے نقطہ کی جانب مائل ہوتے ہوئے نظر آئیں گے جو دیکھنے والے کی نگاہ سے بعید ہو، اور اگر انکی لمبان مساوی ہو تو قریب والا ضلع بہ نسبت دور والے ضلع کے بڑا دکھائی دیگا، عام طور پر یہ باتیں میز کو دیکھنے میں نظر انداز ہو جاتی ہیں، کیونکہ عام تجربہ نے شکل ظاہری سے شکل حقیقی کا پیدا کرنا سکھا رکھا ہے، اور یہ حقیقی شکل وہ ہے، جس سے ہمارے کاروباری اغراض پورے ہوتے ہیں، مگر جو ہم کو دکھائی دیتی ہے وہ ہرگز حقیقی شکل نہیں، بلکہ اسکی حیثیت ایک نتیجہ کی ہے، جو ہم کچھ دیکھکر اخذ کر لیتے ہیں، جو کچھ ہمیں نظر آتا ہے، اسکی ہیئت ہماری ہر نقل و حرکت کے ساتھ برابر بدلتی جاتی ہے، الغرض حواس کی وساطت سے اصل میز کے بارے میں کوئی

سچی بات آشکارا نہیں ہوتی، البتہ اسکی صورت ظاہری کا پتہ لگجاتا ہے،

حاسۂ لمس پر غور کیجیے، تب بھی اسی قسم کی مشکلات آپڑتی ہیں، یہ سچ ہے کہ میز کو چھونے سے ہمیشہ سختی محسوس ہوتی ہے، اور میز دباؤ کو روکتی ہوئی معلوم ہوتی ہے، لیکن ہمارے احساس کا دارومدار اس امر پر ہے کہ ہم اسکو کتنے زور سے اور کس حصۂ جسم سے مس کرتے ہیں، پس جب یہ احساس ہمارے جسم کے حصوں پر منحصر ہے اور زور آزمائی سے اسقدر متاثر ہے تو اس کے ذریعہ سے میز کی کسی معینہ خاصیت کا براہ راست منکشف ہو سکنا قابل تسلیم نہیں، البتہ ان احساسات کو زیادہ سے زیادہ میز کی کسی نہ کسی خاصیت کی علامت مان سکتے ہیں، اور شاید یہ خاصیتیں ان احساسات کی علت ہوتی ہیں، مگر فی الواقع ان علامات میں خود رونما نہیں ہوتیں، اور میز کو کھٹکھٹانے سے جو آواز پیدا ہوتی ہے، اسپر بھی یہ بیان زیادہ وضاحت کیساتھ پورا اترتا ہے،

پس یہ ظاہر ہو گیا کہ حقیقی میز اگر کوئی وجود رکھتی ہو تو وہ یہ میز نہ ہوگی جس کا تجربہ چھونے یا دیکھنے یا سننے سے براہ مستقیم ہمکو ہو رہا ہے، حقیقی میز اگر ہے تو وہ ہمارے علم میں بلاواسطہ آہی نہیں سکتی، البتہ بجز اس صورت کے کہ دوسری بلاواسطہ جانی ہوئی چیزوں پر قیاس کرنے سے اس کا علم ہوا ہو، اب یہاں دو بہت مشکل سوال پیدا ہوتے ہیں،

(۱) آیا کوئی حقیقی میز موجود ہے،

(۲) اور اگر ہے تو اس کی ماہیت کیا ہو سکتی ہے،

ان سوالوں پر غور کرنے کیلئے چند آسان سی اصطلاحات کا انتخاب مفید ہوگا جن کے معنی معین اور صاف ہیں، جس کے ذریعہ سے جو چیزیں علم میں آئیں، انھیں معطیاتِ حس کہینگے، جیسے رنگ، بو، سختی، کھرکھراہٹ وغیرہ، حس اس تجربہ کا نام ہے، جس کے ذریعہ سے ان چیزوں کا علم بلاواسطہ ہوتا ہے، چنانچہ جب ہم کوئی رنگ دیکھتے ہیں تو ہمکو رنگ کا حس ہوتا ہے، مگر رنگ ایک "معطیہ حس" ہے نہ کہ خود کسی قسم کا حس، پھر یہ رنگ اس شے کا ہے جس کی ہم کو بلاواسطہ آگاہی ہوتی ہے، یہ آگاہ ہونا حس کا دوسرا نام ہے، اب یہ امر

بالکل صاف ہے کہ اگر میز کے بارے میں کچھ دریافت ہوتا ہے تو چند معطیاتِ حس (مثلاً بادامی رنگ، مستطیل شکل، چکنا پن، وغیرہ) ہی کے ذریعہ ہوگا، جنھیں ہم میز سے منسوب کرینگے، مگر بعض مسلّم وجوہ کی بنا پر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ میز اور میز کے معطیاتِ حس ایک ہی چیز ہیں، یا یہ کہ یہ معطیاتِ حس میز کے خواص بلاواسطہ ہیں پس اگر فرض کیجیے کہ حقیقی میز اگر واقعی کوئی ہستی ہے، تو یہاں ان معطیاتِ حس اور حقیقی میز کی اضافت کے باب میں ایک اہم اور نیا عقدہ پیدا ہوتا ہے،

ہم حقیقی میز کو (اگر اس کا کوئی وجود ہو تو) ایک طبعی شے کہیں گے، گویا اب غور اس پر کرنا ہے کہ اشیائے طبعی اور معطیاتِ حس میں کس قسم کی اضافت ہے وغیرہ وغیرہ"

بیانِ بالا سے واضح ہوا ہوگا کہ ایک معمولی شے سے فلسفیانہ نکتہ آفرینی نے غیر محدود امکانات کا ایسا انبار لگادیا کہ وہ شے اسکے نیچے دب کر رہ گئی، اور استفسار بالائے استفسار کے وسیع سلسلہ نے اس کے وجود کو مشتبہ بنادیا، بس یہی فلسفہ کا خاص انداز ہے کہ جدھر توجہ کرتا ہے، اس میں غیر معمولی وسعت پیدا کرتا چلا جاتا ہے، بات میں سے بات نکلتی ہے، سوال میں سے سوال پیدا ہوتا ہے، اور یہ ردو قدح یونہی برابر چھڑی رہتی ہے، میز والی مثال سے فلسفہ کے امتیازی حدود ذہن نشین ہو چکے ہونگے، اب صرف سائنس اور صنعت کی تمثیل باقی رہگئی، پیش نظر چیزوں میں سے ایک پرواز ہی دونوں کی مثال بن سکتی ہے،

فضائے بسیط کے دریا میں بیشمار پرندوں کی ٹکڑیوں کا بے روک ٹوک ہر طرف تیرتے پھرنا بغیر کسی خارجی استعانت کے طرفۃ العین میں پست درجہ سے بلند اور بلند سے بلند تر درجہ تک فضا کو طے کرنا اور چشم زدن میں اپنے مرکز پر پھر پلٹ آنے کا سلسلہ دیکھتے دیکھتے اس کے اصل سبب و علت کے دریافت کرنے کی جانب سائنس متوجہ ہوا، مختلف الاقسام طیور کی ظاہری حالت، انکے مختلف جثّے، اور ہی کے لحاظ سے پروں کی درازی وغیرہ کے قوی تصور سے اس جستجو کا آغاز ہوا، اثنائے تفتیش میں ان کی ساخت پر متجسسانہ نگاہیں پڑیں تو معلوم ہوا کہ "پر" باریک باریک کھوکھلی نلکیوں کے مجموعہ کا نام ہے،

ساتھ ہی انمیں ایک خاص سبکی، ایک خاص لوچ اور نرمی کے علاوہ مختلف الالوان نلکیوں کے مقاماتِ انفصال کے قریب باریک باریک خنے اور شبکے بھی موجود پائے، سبکی، لوچ اور نرمی سے پروں کے بست و کشاد کی سہولت کا راز سمجھ میں آیا، نلکیوں اور اسکے متصل باریک شبکوں کی توجیہ ذہن نے پیدا کی کہ یہ نلکیاں اور شبکے انجذاب ہوا کے آلات ہیں، حرکت سے ہوا کا تموج شروع ہوتا ہے، اور بڑھتے بڑھتے تمام خنے اور نلکیاں ہوا سے ایسی مملو ہوجاتی ہیں کہ صعودی منازل طے کرنے کی خود بخود طاقت کا ظہور جس کا لازمی نتیجہ ہے،

پہلے یہ اور اسی کے مماثلات کے مراتب یکے بعد دیگرے غور و خوض، ردو قدح کے بعد طے ہوتے گئے، ہر ہر جزو کو ناقدانہ نگاہ نے جانچکر، پرکھ کر ایک علت و معلول کے سلسلہ کا خاکہ تیار کیا، اور بار بار کی دیکھ بھال سے پرواز کی ایک اصل علت ڈھونڈھکر سائنس نے نکال لی جسے قطعیت کی کسوٹی پر کسکر صنعت کے حوالہ کردیا، صنعت نے تدریجاً اسے بالکلیہ عملی میدان میں لاکر چاروں طرف بڑا پورا کاروبار پھیلا دیا، اس مثال میں نفس پرواز کی اصل علت کو تلاش کرکے نکالنا اور بار بار کی محنت تجسس سے اسے ایسے تحقیق کی حد تک پہونچا دینا جہاں اشتباہ کا کھٹکا نہ رہے، یہ کل سعی و کوشش وابستۂ سائنس اور اس کے بعد کا درجہ صنعت ہے، پرواز کا سبب اصلی سائنس نے دریافت کیا، صنعت جب سائنس کا تجربہ دیکھ چکی تو پھر اس نے اپنے اوزار سنبھالے، اور بساط جناب سلیمانؑ یا رامچندر جی کے بھوان (اڑن کھٹولے) کی تیاری میں مادی آلات کام کرنے لگے، اس کامیابی سے حوصلہ کا قدم اور آگے بڑھا، لگاتار سعی و کوشش نے فضائے بسیط کو بادیہ پیما طیاروں سے بھر دیا، اور پرندوں کی طرح نتیجہ صنعت کی فضا پیمائی نظروں کے سامنے آگئی،

ختم باب دوم

"باقی"

تصحیحِ تغلیط و تغلیطِ تصحیح

ابن رشیق صقلیہ میں

(۲)

از

مولوی سید ریاست علی ندوی، رفیق دار المصنفین

آپ نے ملاحظہ فرمایا، جن مورخین کے نام آپ نے گنائے، ان کا صرف اس بحث میں کیا حال ہے، جو اسوقت زیر گفتگو ہے، لیکن ابن خلکان کی پوری کتاب آپ کے پیش نظر ہے، اور نہایت جد وجہد کے بعد آپ اسکی چند غلطیاں دکھا سکے، لیکن افسوس ہے کہ اسمیں بھی اکثر آپ ہی کی غلط فہمی پر مبنی ہیں، اعتراضات کی غلط فہمیوں کو بہ ترتیب ملاحظہ فرمایئں،

(الف) ابن رشیق کے قیامِ مہدیہ کے انکار اور امیر تمیم کی مدح میں جو تناقض آپ نے ثابت کیا ہے، وہ غالبًا میرے مذکورۂ بالا بیان سے صاف ہو چکا ہوگا،

(ب) آپ المعز کا سالِ وفات سنہ ۴۵۶ھ لکھنے میں ابن خلکان کی غلطی بتاتے ہیں، حالانکہ اس کے سالِ وفات میں مختلف روایتیں ہیں، جن میں سے ایک یہ بھی ہے، ملاحظہ ہو، ابن عذاری نے بھی یہی سال اختیار کیا ہے،[1] لیکن اصل تحقیق میں کیا ثابت ہے، یہ شے آخر ہے، اور یہ غلطی کوئی ایسی غلطی نہیں، جس سے تاریخی استناد کو صدمہ پہونچے،

[1] تاریخ مغرب ابن عذاری (اردو) ص ۴۱۶

ابن رشیق کی ولادتِ مسیلہ کی اس نے تردید کب کی، بلکہ اس نے خود اسی کو اختیار کیا ہے، اس کے طرزِ تحریر کا عام طریقہ یہ ہے کہ بالعموم پہلے صحیح روایت درج کرتا ہے، پھر دوسری روایتیں بھی نقل کر دیتا ہے، اور اکثر "الاول اصح" کہہ کر تصدیق بھی کر دیتا ہے، البتہ اس سلسلہ میں مجھے اپنی اس غلطی کا اعتراف ہے کہ مہدیہ کے متعلق میرے قلم سے غیر ضروری طور پر اسکے مولدِ مہدیہ کے الفاظ نکل گئے، اولًا اس کے مولد کی تحقیق میرے دائرۂ بحث سے خارج ہے، اسی لئے میں نے کبھی اسکی تحقیق بھی نہیں کی کہ میرے پیش نظر اسکی صرف منتقلی مدنی ہے، اسکے علاوہ لکھتے وقت میرا یہ خیال تھا، کہ ابن خلکان مہدیہ کو مولد بتا رہا ہے، یہ ایک اتفاقی غلطی ہے، جو لغزشِ قلم سے سرزد ہو گئی،

(د) اس نے عینیہ ابیات کو دیوان میں تلاش کیا تھا، آپ العمدہ سے نقل کرتے ہیں، اس سے اس کے اس بیان پر کیا اثر پڑا کہ "یہ شعر تلاش کے باوجود مجھے اسکے دیوان میں نہ ملے" کیا یہ دیوان آپ کے پیش نظر ہے؛ یہ دوسری بات ہے کہ العمدۃ تک اس کی نظر نہیں پہونچی، لیکن کسی کے شعر کی اگر جستجو ہو تو لوگ عمومًا اسکے دیوان ہی میں تلاش کرتے ہیں،

اسی طرح المعز کا قصیدہ النفحات القدسیہ اگر آج آپ کو اسکوریال کے کتبخانہ کی فہرست میں نظر آیا، اور اسکی کوئی تالیف برٹش میوزیم کے کتبخانہ میں ہو تو اس سے اس کے اس بیان پر کیا اثر پڑا کہ "لہ شعر قلیل لطیف ضعلی شیء" اس نے اسکی شعرگوئی سے کب انکار کیا، اس نے اپنی محرومی کا تذکرہ کیا ہے، یہ کیا غضب ہے کہ اگر آج آپ چودھویں صدی میں کتبخانوں کی فہرستوں سے کتابوں کا بآسانی پتہ چلا لیتے ہیں، تو کیا یہی آسانی ابن خلکان کو بھی حاصل تھی؟

(و) الحصری کے سالِ وفات میں یقینًا اس سے تسامح ہوا، لیکن کم از کم ایک موقع پر تو اس نے تصحیح کی ہے، پھر اگر کتاب الجنان کے حوالہ سے مذبذب ہو گیا، تو یہ منزلِ تحقیق میں پیش ہی آتا ہے، وہ اس نے سپرد قلم کیا ہے، آپ کو غلط فہمی ہے کہ میں نے آپ کی حیاۃ ابن رشیق نہیں دیکھی، حیاۃ ابن رشیق تو ترجمہ ہے معارف کے مضامین کا، اپریل کے معارف میں جو کچھ پیش کیا گیا تھا وہ معارف، اور اسکے ساتھ حیاۃ، النتف کو سامنے رکھ کر، لیکن میں عرض کر چکا کہ کسی ایک دو موقع پر کسی سے تسامح ہو جانے سے یہ

معنی نہیں کہ وہ سرے سے ساقط الاعتبار ہے،

ابن رشیق کے جو شعر ترنج کی تعریف میں نقل کئے گئے ہیں، آپ فرماتے ہیں ابن خلکان نے ان کے متعلق "بڑھا کر" لکھا ہے، مجھے نہیں معلوم کہ اس کا ماخذ کیا ہے، لیکن اسکی عبارت سے پتہ چلتا ہے، المعز کے پاس اور شعرا بھی موجود تھے، آپ فرماتے ہیں کہ ابن خلکان کا بیان ہے کہ المعز کی فرمائش پر ابن رشیق نے "لپک کر" کہا، حالانکہ "لپک کر" کا لفظ آپ خود اضافہ فرما رہے ہیں، "فعل" سے یہ کب ظاہر ہوتا ہے؟ البتہ یہ سوال رہ جاتا ہے کہ اسوقت اور شعرا بھی موجود تھے یا نہیں، ابن رشیق کا بیان میرے پیش نظر ہے آپ بھی غور سے ملاحظہ فرمائیں، اس کے الفاظ "فاشاراتی" سے اس کی توضیح نہیں ہوتی کہ اور شعرا بھی موجود تھے یا نہیں تھے، بلکہ اگر لفظ "الی" سے تخصیص مراد لیں تو ابن خلکان کی تائید ہوگی، لیکن بہرحال ابن رشیق اور ابن خلکان کے ان بیانوں میں کوئی تناقض نہیں ہے، صرف ابن خلکان نے کسی قدر تفصیل سے لکھا ہے، البتہ اگر آپ "فعل" کا ترجمہ "لپک کر" کہا فرمائینگے تو تناقض ہو سکتا ہے، کہ اس نے از خود پیشقدمی کی، لیکن آپ غور فرمائیں کیا یہ ترجمہ آپ خود "بڑھا کر" نہیں کر رہے ہیں، اور وہی الزام جو آپ ابن خلکان پر عائد کرنا چاہتے ہیں، خود آپ پر عائد ہوتا ہے یا نہیں،

(ج) ابن خلکان نے یقیناً المعز کے زمانۂ امارت کو سب سے زیادہ بتایا ہے، لیکن کن لوگوں سے؟ جو اس کے پیشرو تھے، اس نے ۴۸ سال حکومت کی، کیا اس سے پہلے کسی صنہاجی کی مدت حکومت اس سے زیادہ ہوئی؟ تمیم تو اس سے بعد کا فرمانروا ہے، اور آپ کو بھی اعتراف ہے، کہ اس نے خود اسکی مدت حکومت کی تصریح کر دی ہے، براہ کرم غریب ابن خلکان پر "صریح جھوٹ" کا الزام لگانے سے پہلے تطبیق کی یہ صورت تو پیش نظر لاتے؛ میں ابن خلکان کو صحیفۂ آسمانی نہیں سمجھتا کہ وہ اغلاط سے خالی ہو، اس میں بھی اسی طرح غلطیاں ہیں جیسے الذخیرہ اور معجم الادباء میں، لیکن میں پھر عرض کرتا ہوں، اس سے استناد پر کوئی حرف نہیں آتا، تصحیح کا اختیار ہر ایک کو حاصل ہے، اگر تحقیق سے کوئی واقعہ ان میں سے کسی میں غلط ثابت ہو تو اس کے مستند ہونے

کے باوجود اسکی غلطی تسلیم کر لی جائیگی، اور ابن بسام کے متعلق میں صرف اسی قدر چاہتا ہوں،

اس کے بعد آپ فرماتے ہیں کہ ابن خلکان سے ایسی غلطیاں ہوئیں، اسلئے اس نے درحقیقت ابن بسام کی روایت کو محض اپنی "غفلت" سے نظر انداز کر دیا، آپ کے نزدیک ابن خلکان کی جو غفلت شعاریاں تھیں اس کا اندازہ تو ہو چکا، لیکن کم از کم الحصری کے سال وفات میں اسکی "غفلت" اور وہ بھی ضمنی سلسلہ بحث میں، اسلئے سمجھی جائیگی کہ الحصری کا سال وفات ابن رشیق سے بہتر کوئی نہیں بتا سکتا، اور غریب ابن خلکان نے بھی اصل موقع یعنی الحصری کا سال وفات بیان کرتے وقت اسی کی صحت تسلیم کی ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ ابن بسام کی روایت کس ثبوت کی بنا پر صحیح تسلیم کیجائے، صرف اسلئے کہ حیاۃ ابن رشیق میں آپ اسکو اخذ کر چکے ہیں؟ ورنہ کیا آپ کے نزدیک صاحب الحلل السندسیہ بھی اسی غفلت کا شکار ہوا، اسکے سامنے تو ابن بسام اور ابن خلکان دونوں کی روایتیں تھیں، تو پھر حیرت ہے کہ آپ کا دوست ابن بسام کو چھوڑ کر ابن خلکان جیسے "غفلت شعار" کی روایت کو کیوں قبول کرتا ہے،

(۲) (الف) ۴۴۳ھ کو اختیار کرنے کے جو وجوہ ہیں وہ عرض کئے جا چکے، آپ نے دیکھا کہ وہ ابتدائی بھیڑ بھاڑ تھی یا قیروان کی غارتگری، اگرچہ اسکے بعد قیروان پر عربوں کا تسلط نہیں رہا، لیکن پھر المعز قیروان کے بجائے منصوریہ میں مقیم رہا، اور آپ جو کچھ فرما رہے ہیں، وہ اس کے مہدیہ کی روانگی ہے، جس سے مجھے کوئی سروکار نہیں، یہ صحیح ہے کہ المعز قیروان کی پوری تباہی اور آخری امیدوں کے منقطع ہو جانے کے بعد وہاں سے روانہ ہوا تھا،

(ب) اس سلسلہ میں آپ نے ابن شرف کا قصہ بیکار چھیڑا، اور اپنی مزید غلطی کا بیسود مظاہرہ فرمایا، یہاں ابن شرف سے کیا تعلق؛ آپ فرماتے ہیں "ابن بشکوال کی عبارت سے اس کا مہدیہ جانا بھی ثابت ہوتا ہے، حالانکہ ابن شرف کا مہدیہ جانا ثابت نہیں" مولانا حیرت ہے کیوں کر آپ سے معمولی روایتیں نظر انداز ہو جاتی ہیں، اس موقعہ پر آپ نے اپنے دوست یاقوت کو کیوں نظر انداز کر دیا، دیکھئے وہ کیا کہتا ہے،

ولم یزل ابن شرف ملازماً لخدمة المعز الی ان هاجم عرب الصعید القیروان واضطر المعز الی الخروج منها الی المهدیه سنه ۴۴۹ فخرج ابن شرف وسائر الشعراء معه الیها واستقر، وابها فاقام ابن شرف مدة بالمهدیه ملازماً خدمة المعز وابنه تمیم ثم خرج منها قاصداً صقلیه

یعنی ابن شرف ہمیشہ المعز کی خدمت میں حاضر رہا، یہاں تک کہ عربوں نے قیروان پر حملہ کیا، اور وہ وہاں سے نکل کر مہدیہ جانے پر مجبور ہوگیا، تو ابن شرف بھی تمام دوسرے شاعروں کے ساتھ اسکے ہمرکاب ہو، اور وہیں قیام پذیر ہوگیا، اسکے بعد ابن شرف مہدیہ میں کچھ مدت تک المعز اور تمیم کی خدمت میں مقیم رہا، پھر یہاں سے صقلیہ کے قصد سے روانہ ہوگیا،

یہ آپ جانیں کہ المعز کی مہدیہ کو روانگی کس سنہ میں پیش آئی، بہرحال دکھانا صرف یہ مقصود ہے کہ جو چیز آپکے نزدیک اس قدر بدیہی ہے بیانات سے اسکی کس قدر صریح تردید ہوتی ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ یاقوت کا یہ بیان صحیح ہے یا غلط، اسکی آپ خود تحقیق فرمائیں، لیکن یاقوت اسکے بعد لکھتا ہے،

ولحق به رفیقه ابن رشیق فاجتمعا بها[1]...

مولانا! حقیقت یہ ہے کہ ابن رشیق افریقہ سے صقلیہ کس سنہ میں گیا اسکی تعیین نہایت تاریکی میں ہے، آپ آخر میں فرماتے ہیں، مورخین کا اسمیں کوئی اختلاف نہیں ہے، تمام روایتیں ملاحظہ ہوں، ایک طرف ابن خلکان اور صاحب الحلل السندسیہ ہیں، کہ وہ قیروان کی بربادی کے بعد ہی صقلیہ روانہ ہوگیا، دوسرا بیان یاقوت کا ہے، کہ وہ ابن شرف کے ساتھ صقلیہ پہونچا، اور ابن شرف کی روانگی مہدیہ سے ۴۴۴ھ میں بتائی جاتی ہے، حالانکہ صحیح روایت کے بموجب وہ ۴۴۹ھ میں وہاں پہونچا ہے، تیسری روایت ابن بسام کی ہے، کہ وہ مہدیہ گیا اور ابن شرف اس سے پہلے صقلیہ پہونچ گیا تھا،

میں نے انمیں سے ابن خلکان اور الحلل السندسیہ کی روایت قبول کی ہے، یاقوت کی روایت اسلئے صحیح نہیں کہ اسکی بنیاد صرف ابن رشیق اور ابن شرف کے اشعار پر ہے، جو اندلس جانے کے متعلق دونوں نے

[1] معجم الادباء، ج ۷، ص ۹۶،

اپنی اپنی گفتگو میں پڑھے تھے، ورنہ یاقوت خود ابن رشیق کے حالات میں اسکے صقلیہ کی روانگی، قیام اور وفات کو فراموش کرکے قیروان کے حالات بیان کرتا ہے، اور پھر آخر میں لکھتا ہے کہ ومات بالقیروان ۴۵۶ھ اسلئے یاقوت کی یہ روایت کسی بنیاد پر قایم نہیں، تیسری روایت ابن بسام کی ہے، وہ ابن شرف کے متعلق لکھتا ہے، "وقد سبقه الیها" یعنی وہ ابن رشیق سے پہلے صقلیہ پہونچ چکا تھا، اس کا یہ بیان اس بنیاد پر ہے کہ کتاب الصلہ میں ابن شرف کی روانگی ۴۴۴ھ بتائی گئی ہے، اور ابن رشیق کا واقعہ انکے نزدیک مہدیہ میں پیش آیا اسلئے وہ سمجھا کہ ابن شرف مہدیہ جانے کے بجائے قیروان ہی سے صقلیہ روانہ ہوگیا تھا، اور اسی بنا پر آپنے اپنی حیاۃ ابن رشیق میں ابن شرف پر طعن وطنز بھی کئے، کہ وہ ایسے وقت میں اپنے آقا کو چھوڑ کر چلا گیا، حالانکہ ابن شرف ہی مہدیہ گیا تھا، اس موقع پر ایک مشکل اور بھی آپ کو حل کرنی ہے، یعنی آپنے ابن بشکوال صاحب کتاب الصلہ، ابن ناجی صاحب کتاب المعالم کی روایت قبول کرکے ابن شرف کے اندلس پہونچنے کا سال ۴۴۴ھ تسلیم کر چکے ہیں، اور یہ مسلم ہے کہ ابن شرف اور ابن رشیق کی ملاقات اندلس جانے سے پہلے صقلیہ میں ہوئی، اسلئے یہ طے پاتا ہے کہ اسی سال ۴۴۴ھ میں یا اس سے پہلے یہ دونوں صقلیہ پہونچ چکے تھے،

دیکھئے یہ تمام روایتیں اولاً کس قدر مضطرب ہیں پھر ہر روایت میں کچھ نہ کچھ غلطیاں ہیں، جس سے ابن رشیق کی روانگی کا صحیح سنہ دریافت ہونا سخت دشوار نظر آتا ہے، میں نے ابن بسام اور ابن خلکان کی روایتوں میں تطبیق دینے کیلئے ۴۴۳ھ کی تعیین کی تھی، لیکن اعتراف ہے کہ یہ تعیین بھی یقین کے ساتھ صحیح نہیں، اسلئے سوائے اسکے کوئی چارۂ کار نہیں کہ ابن خلکان اور صاحب الحلل السندسیہ کی روایت بغیر تعیین سنہ کے عمومی طور پر تسلیم کیجائے، اور اس طرح ۴۴۳ھ سے ۴۴۹ھ تک کے سنین میں سے کسی سنہ میں وہ صقلیہ پہونچا اور صقلیہ کی روانگی کا سبب خواہ وہی واقعہ ہوا ہو جو ابن بسام نے بیان کیا ہے، البتہ اس صورت میں وہ واقعہ مہدیہ میں پیش آنے کے بجائے منصوریہ میں پیش آیا، اور مہدیہ پر نصاریٰ کے حملہ آور ہونے کے بجائے قیروان میں عربوں کی غارتگری ہو رہی تھی، ورنہ پھر سرے سے ابن بسام کی یہ روایت نظر انداز کر دیجئے، اور

ابن خلکان کی روایت سامنے رکھتے ہوئے یہ سمجھے کہ وہ قیروان کی بربادی کے بعد وہاں سے اسی طرح صقلیہ کی طرف روانہ ہوا جیسے قیروان کے دوسرے باشندے یہاں چلے آئے، اس سلسلہ میں آپ کے لئے یہ انکشاف شاید بہت زیادہ حیرت انگیز ہوگا کہ آپ نے سارے سلسلۂ بحث میں صقلیہ کو اس عہد میں فتنہ و فساد کا گنج ثابت کر رہے ہیں، لیکن میں آپ کی خدمت میں یہ شہادت پیش کرتا ہوں کہ جب قیروان تباہ ہوا تو آپ کے ان تمام مزعومہ فتنہ و فساد کے باوجود جو صقلیہ میں برپا تھے، لوگ اسی طرح صقلیہ ہجرت کرکے آئے جیسے دوسرے شہروں میں گئے تھے، ملاحظہ ہو، عبدالواحد مراکشی لکھتا ہے،

فلما استولی علیھا (ای العربان) الخراب	جیسا کہ ہم ذکر کر چکے جب قیروان پر تباہی آئی تو اسکے باشندے
کما ذکرنا تفرق اھلھا فی کل وجہ فمنھم	مختلف مقامات کی طرف ہجرت کر گئے، کچھ لوگ مصر چلے گئے
من قصد بلاد مصر ومنھم من قصد صقلیہ [1]	اور کچھ لوگ صقلیہ و اندلس چلے گئے اور کچھ لوگ.....

(۸) شریف ادریسی کے بیان کی تصدیق کرتے ہوئے بتایا جا چکا ہے، نارمن ۴۶۳ھ تک مازر نہیں پہونچے تھے اور مازر کے متعلق ابن خلدون کا تصریحی بیان بھی پیش کیا جا چکا ہے،

(۹) اس موقع پر آپ کو دلچسپ غلط فہمی ہوئی، میں نے یقیناً عرض کیا تھا کہ مسینی اور مازر کے درمیان کئی سو میل کا فاصلہ ہے، اور آپ کا یہ ارشاد بھی یقیناً صحیح ہے کہ بکری بلکہ اکثر جغرافیہ نویس صقلیہ کا طول ۱۸۰ عرض ۱۵۶ اور دور ۵۰۰ میل بتاتے ہیں، لیکن مولانا آپ نے غور نہیں فرمایا، وہ عرب مورخین چھٹی ساتویں صدی میں گذرے ہیں، ہم آپ آج چودھویں صدی میں ہیں، "کئی سو میل" سے میری مراد موجودہ میل ہے، چھٹی ساتویں صدی کا میل نہیں، قدیم حساب کی رو سے پورے صقلیہ کا دور کل ۵۰۰ میل تھا، لیکن موجودہ انگریزی میل کے حساب سے صرف صوبہ مسینی کا دور ۱۲۴۶ میل ہے، اور پورے جزیرے کا ۹۹۳۶ میل مربع ہے[2] فرمائیے کیا پھر بھی مسینی اور مازر میں صرف "کئی سو" میل کا فرق بھی نہیں ہو۔

[1] المعجب ص ۲۵۹ [2] انسائیکلوپیڈیا بریطانیکا ج ۲۸ ص ۲۲،

جبکہ خود آپ کو اعتراف ہے کہ "دونوں شہر جزیرہ کے خط طول کے قریباً دو سرے ہیں، کیا یہ صحیح نہ ہوگا، اگر میں "سو" کے بجائے "ہزار" لکھتا، تو بھی مستبعد نہ ہوتا،

(۱۰) تالیفات کے متعلق آپ نے عجیب روش اختیار فرمائی ہے، آپ کے نزدیک مقام تالیف کا فیصلہ محض اس پر منحصر ہے کہ اگر کوئی کتاب شعرائے مہدیہ کے حالات میں ہے تو وہ مہدیہ میں لکھی گئی، اگر کسی کتاب میں قیروان کے واقعات میں سے کسی سنہ [illegible] تا ۴۴۲ھ کا کوئی واقعہ درج ہے تو وہ قیروان کی تالیف ہے، آپ فرماتے ہیں کہ "الروضۃ الموشیہ مہدیہ کے شعرا کے حالات میں ہے، اسلئے یہ مہدیہ میں تالیف ہوئی، اگر اس اصول پر مقام تالیف کا فیصلہ کیا جائے تو سخت دشوار ہوگا، مثلاً ابن القطاع الصقلی برابر صقلیہ اور مصر میں رہا، اسکی ایک کتاب شعرائے اندلس کے حال میں الدرۃ الخطیرۃ تو کیا میں آپکے اصول کے بموجب کہہ دوں کہ یہ اندلس میں تالیف ہوئی ہے،

علاوہ ازیں آپ نے اس پر غور نہیں فرمایا کہ ابن رشیق آپ کے خیال کے مطابق ۴۴۹ھ میں مہدیہ پہونچا، اور آپ یہی زمانہ اسکی تالیف کا متعین کرتے ہیں، اور پھر آپ ابن خلکان کے بیان کی توجیہ میں اسکے مہدیہ کی زندگی کے متعلق فرماتے ہیں کہ "حقیقت یہ ہے کہ چونکہ قیام مہدیہ کا زمانہ بہت مختصر تھا اور وہ بھی پریشان حالی کا، اسلئے ابن خلکان نے عمداً نظر انداز کر دیا،" ایک طرف تو یہ زمانہ اسکے لئے ایسا پر آشوب ہو تا کہ قابل تذکرہ ہی نہیں، اور دوسری طرف آپ اسکی ایک کتاب کی تصنیف کا زمانہ یہی قرار دیتے ہیں،؟ پھر جب صقلیہ کی زندگی میں آتے ہیں، اور باوجودیکہ آپ کے نزدیک بھی وہ کم از کم ۱۱ سال مقیم رہا، مگر پھر بھی محض اس لئے کہ وہاں نارمنوں کا غلبہ ہو چکا تھا، اسلئے ایسی پریشانی کا زمانہ تھا کہ "وہ کوئی قابل ذکر علمی کام نہیں کر سکتا تھا" یا للعجب، کاش آپ نے اس تضاد بیان پر غور فرما لیتے،

مولانا، تالیفات کے متعلق میرا جو خیال ہے، عرض کر چکا، یعنی العمدہ صاحب بساط کے قول کے مطابق ۴۴۲ھ سے پہلے تالیف ہوئی، اسکے بعد اسکی کسی تالیف کے متعلق کوئی سند نہیں کہ کب اور کہاں تصنیف ہوئی، الروضۃ الموشیہ کے متعلق خود آپ کے بیان کے تضاد سے اسکی تردید ہوتی ہے، ہاں ابن شرف کے

ردیں جو رسائل ہیں، وہ بڑی حد تک قیروان میں تالیف ہوئے ہونگے،

اصل یہ ہے کہ اگر ابن رشیق کی علمی زندگی کا تجزیہ کیا جائے تو وہ یوں ہوگا، العمدہ ۲۱۲ھ سے پہلے تالیف ہوئی، اسکے بعد قیروان کے زمانہ قیام میں وہ درباری شاعر رہا، اور شعر و شاعری کرتا رہا، ابن شرف کی اسکی نوک جھونک تھی، کافی وقت اس سے ردوقدح میں صرف ہوا، ہوسکتا ہے کہ الموذج اور قراضۃ الذہب کی تالیف کی ابتدائی داغ بیل قیروان میں پڑی ہو، یہ بھی ممکن ہے یہیں تالیف ہوچکی ہو، لیکن اسکے ساتھ یہ بھی مشتبہ ہے کہ صقلیہ میں آکر لکھا ہو،

کیونکہ دربار کی حاضری، دربار کی فرمایشوں کی بجا آوری اور ابن شرف کی ردوقدح سے فرصت کب ملتی تھی، اسی تجزیہ کے بموجب اسکی حسب ذیل کتابوں کے مطابق غالب گمان ہے کہ وہ صقلیہ میں تالیف ہوئی ہونگی،

(۱) کتاب الشذور فی اللغۃ (۲) میزان العمل (۳) الروضۃ الموشیہ (۴) کتاب المساوی (۵) مختصر الموطا (۶) الموذج اللغۃ (۷) تاریخ قیروان (۸) دیوان ابن رشیق،

میرا خیال ہے کہ اسکی یہی کتابیں صقلیہ میں تالیف ہوئیں، اور جس طرح صقلیہ کے اکثر اہل علم کی تالیفات ناپید ہوچکی ہیں، اسی طرح ابن رشیق کی تالیفات میں سے یہ کتابیں جو صقلیہ میں تالیف ہوئیں آج ناپید ہیں، ورنہ افریقہ کی تالیفات کی طرح یہ کتابیں بھی ہمارے ہاتھوں میں موجود ہوتیں، خصوصاً دیوان کی ترتیب کے متعلق تو شاید وثوق سے کہنا پڑیگا، کہ وہ صقلیہ میں مرتب ہوا، ورنہ تسلیم فرمائیں کہ دیوان اس سے بھی زیادہ ناقص تھا، جتنا آپ نے المنتقب میں جمع کر دیا ہے، کیونکہ آپ کے مجموعہ میں تو صقلیہ کی نظمیں بھی موجود ہیں، اور اگر اس کا دیوان افریقہ میں مرتب ہوا تو صقلیہ کی یہ نظمیں اسمیں کیونکر ہو سکتی تھیں، مولانا، افسوس ہے کہ اس کا دیوان گم ہوچکا ہے ورنہ آپ کو اسکی صقلی زندگی پر اسقدر ردوقدح کی ضرورت نہ پڑتی، لیکن حیرت تو یہ ہے کہ آپ ان چند نظموں کو بھی فراخدلی سے قبول فرمانا نہیں چاہتے،

آپ فرماتے ہیں کہ میں یورپ کے رنگ کے قیاسی دعووں سے ثابت کرنا چاہتا ہوں لیکن آپ غور فرمائیں کہ آپ جوش تردید میں اپنے ان الفاظ کو بھی فراموش فرما گئے، کہ آپ اس نظم کے متعلق جس کا پہلا شعر یہ ہے،

ولقد ذکرت فی السفینۃ ا ۔ خود فرما چکے ہیں کہ قال وہ کب فتن البحر الی صقلیہ لیکن جب اسی کو میں نے اخذ کیا تو خود اسکی تردید فرمانے لگے، حالانکہ اسکی تردید کا آپ کو کوئی حق حاصل نہیں ہے، کیونکہ جس حوالے سے ہم تک یہ اشعار پہونچے ہیں، اسی حوالہ سے یہ روایت بھی پہونچی ہے، کہ اس نے صقلیہ جاتے وقت اسکو قلمبند کیا[1]، اسلئے اگر یہ روایت صحیح نہیں تو اسکی طرف نظم کا انتساب بھی صحیح نہ ہوگا، کیا اس روایت کو محض آپکے اس قیاسی بنیاد پر رد کردیں کہ "قیروان و مہدیہ کا باشندہ سمندر سے دور نہ تھا" اگر اس قیاسی استدلال کا یہی طرز ہوگا تو پھر یہ کیوں کہیں کہ یہ اشعار ابن رشیق کے نہیں ہوسکتے، کہ قیروان اور مہدیہ میں بہت سے شعرا تھے، اور سمندر کے تلاطم سے لطف اندوز ہونے والوں کی کمی نہ تھی، اس لئے کسی نے یہ نظم قلمبند کردی ہوگی، پھر کیا ضروری ہے کہ ابن رشیق ہی کی یہ نظم ہو، ونہ اگر انتساب صحیح ہے، تو یہ روایت بھی صحیح ہے کہ فلاں موقع پر قلمبند ہوئی، آپ غور فرمائیں کہ جن دعووں کو آپ یورپ کے رنگ کے قیاسی ڈھکوسلوں سے تعبیر کر رہے ہیں، وہ آپ کا یہ دعویٰ ہے یا وہ گذارشیں، کیونکہ میں نے کوئی نیا دعویٰ نہیں کیا، بلکہ صرف یہ کہ الغیث اور البساط کی روایت قبول کرلی، کیا آپ بتا سکتے ہیں کہ آپکے یہ دو دلائل کہ قیروان سے سمندر دور نہیں تھا اور یہ کہ ایک مرتبہ ابن رشیق قیروان میں اپنی ایک نظم میں بحر زخار کا تذکرہ کرچکا ہے، الغیث اور البساط کی روایت کو رد کردینگے،

اسی طرح آپ نے لامیہ قطعہ میں بھی یہی روش اختیار فرمائی، اسکو بھی آپ یورپ کے رنگ کا خیالی دعویٰ "فرما رہے ہیں، حالانکہ اسکے متعلق بھی میرا کوئی دعویٰ نہیں ہے، بلکہ جرم صرف یہ ہے کہ میں نے البساط کی روایت قبول کرلی کہ "یہ قطعہ صقلیہ میں قلمبند ہوا ہے"، اور شعر کے مفہوم سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے اسلئے

[1] البساط ص ۷۶، الغیث ج ۲ ص ۳۱۳،

روایۃ و قیاساً دونوں حیثیت سے اس لامیہ کے صقلیہ میں قلمبند ہونے کا ثبوت موجود ہے، لیکن مولانا اس روایت اور قیاس دونوں کو صرف اس بنا پر رد فرماتے ہیں کہ "ہم تک اسکے صقلیہ کے حالات میں سے کچھ نہیں پہونچا" کیا خوب! جو حالات ہمیں ملیں، انھیں ہم اس لئے تسلیم نہ کریں کہ ہم فرض کئے بیٹھے ہیں کہ ہمارے پاس صقلیہ کے حالات نہیں پہونچے،

(۱۱) لیکن اس سلسلے میں مجھے دلی مسرت ہے کہ مولانا نے اپنے الملتقط اور حیاۃ ابن رشیق کے برخلاف اس سلسلہ بحث میں چند نظموں کا مقام نظم صقلیہ کو تسلیم کرلیا، اور جن میں "مرثیہ المعز" "مرثیہ بلاد نونیہ" "ہجو المعز" اور وہ قطعے جو اندلس کے بحری سفر کے جھٹکے پر ہیں اور غالباً اس قطعے سے بھی انکار نہیں جو مازر پہونچ کر ابن الصباغ کو بھیجے گئے تھے، جس سے کم ازکم آپ کو اپنے اس قول سے رجوع فرمانا پڑا کہ "یہاں آکر اس نے کوئی قابل ذکر علمی کام انجام نہیں دیا" کہ ایک شاعر کی زندگی میں اسکے قصائد اور قطعات سے زیادہ قابل ذکر اور کیا ہو سکتے ہیں،

اور اسی لئے میں نے کہا تھا کہ جس طرح چند نظمیں متعین طور پر افریقیہ کی معلوم ہیں، اسی طرح چند صقلیہ کی ہیں، اسکے باوجود اگر یہاں کے حالات معلوم نہیں تو پھر متعین طور پر وہاں کے کون سے حالات معلوم ہیں

مولانا! مجھے ابن رشیق کو خواہ مخواہ صقلی بنانے کا شوق نہیں، صقلیین کی جماعت میں ابن حمدیس، ابن القطاع اور امام مازری جیسے اہل فن موجود ہیں، البتہ ابن رشیق سے مجھے اسی حد تک سروکار ہے، جو زندگی اسنے صقلیہ میں گذاری ہے، یہ کیا غضب ہے کہ اس نے خود آپ کے قول کے مطابق گیارہ سال یہاں بسر کئے، اس کی اسقدر تالیفات موجود ہیں، اور بجز ایک دو کے کسی کے متعلق کوئی تعیین نہیں کہ کہاں تصنیف ہوئیں، لیکن آپ اصرار فرماتے جا رہے ہیں کہ وہ صقلیہ میں آکر ہاتھ پر ہاتھ ڈالے بیٹھا رہا، حالانکہ دربار کے جھمیلوں سے فرصت پاکر وہ صقلیہ ہی میں آیا تھا، اور بہت کچھ وقیع علمی خدمات انجام دے سکتا تھا، اور وہی اسنے یہاں آکر انجام دئے۔

یہ ابن رشیق اور صقلیہ دونوں پر آپ کا سخت ظلم ہوگا، اگر آپ چاہیں کہ صقلیہ کے ان کارناموں کو میں صرف اس لئے نظر انداز کر دوں کہ وہ "افریقی" تھا، اور برابر "افریقی" لکھا گیا، میں کبھی بھی اس کو "صقلی" کہنے کی جرات نہیں کرتا وہ یقیناً "مسیلی" ہے، "مہدوی" ہے، "قیروانی" ہے اور "افریقی" لیکن ان سب کے بعد وہ "مستوطن صقلیہ" بھی ہے، اور "متوفی بمازر" ہے، اس لئے مجھ پر اپنی تاریخ صقلیین میں اس کا تذکرہ کرنا اسی طرح فرض ہے جیسے مقری نے نفح الطیب میں "بغدادی" "افریقی" "دمشقی" "صقلی" اور دیگر اہل علم کو جگہ دی ہے، اور اور یہی طریقہ دوسرے مشہور شہروں کے مورخین ابن خطیب و ابن عساکر وغیرہ نے اپنی تاریخ بغداد اور تاریخ دمشق وغیرہ میں اختیار کیا ہے، کیا آپ مجھے ان مورخین کے تتبع میں اسکی اجازت نہیں دینگے کہ میں ابن رشیق کا نام صقلیہ کے مشاہیر اہل علم کے پہلو بہ پہلو پیش کر سکوں، جب کہ اس کی زندگی کے آخری دن یہیں بسر ہوئے، اور اسکے قفس عنصری سے اسکے طائر روح نے اسی کی فضاء میں پرواز کی، اور پھر اس کے جسم کا ذرہ ذرہ اسی سرزمین کی خاک کا پیوند بنا اور یہیں وہ اب تک ابدی نیند سو رہا ہے،

لباس اور اسلام

از

مولوی محمد علی خاں صاحب اثر، رامپوری

آج کل اسلامی دنیا میں جو انقلابات برپا ہیں انکے متعلق لوگوں کے خیالات مین عجب افراط و تفریط ہے، بقول اکبر مرحوم،

ادھر یہ ضد ہے کہ لمنڈ بھی چھو نہیں سکتے

اُدھر یہ شور ہے، ساقی صراحی مے لا،

ایک طرف اگر آزاد مشرب، جدید تعلیم یافتہ اصحاب ہیں جن کے نزدیک ہر پرانی چیز ترک کے قابل ہے کہ وہ زمانۂ وحشت کی یادگار ہے، تو دوسری طرف بعض تنگ خیال علما ہیں جنکے پندار میں ہر نئی چیز ناجائز ہے، کہ وہ کفار سے ماخوذ ہے، حالانکہ ضرورت یہ ہے کہ ہر مسئلہ میں غور کر لینا چاہئے کہ اسکو کہاں تک اسلام سے تعلق ہے، ؟ اور تعلق ہے تو کس قسم کا ہے ؟

منجملہ نئی چیزوں کے ایک لباس کا مسئلہ بھی ہے، اسمیں بھی طرفین کے افراط و تفریط کا یہی حال ہے، حالانکہ جہاں تک اسکی مذہبیت کا تعلق ہے، یہ مسئلہ بالکل صاف ہے، قرآن کریم، تفسیر و حدیث اور کتب سیر و فقہ کے دیکھنے سے کسی طرح یہ امر ثابت نہیں ہوتا، کہ لباس کے بارے میں شارع عہ نے کسی خاص وضع کی ہدایت فرمائی ہو، جسکے خلاف میں گناہ کبیرہ و صغیرہ کے ارتکاب کا اندیشہ ہو سکے، سلف صالحین کے نزدیک اسلام مجموعۂ عقاید و اعمال صالحہ کا نام تھا، اور انھوں نے ہمیشہ انھیں دونوں امور کی بقا و تزئین کی طرف توجہ کی، لباس ضرورت زمانہ اور معاشرت ملکی کے تغیر کے ساتھ ہمیشہ بدلتا رہا،

لباس نبوی، یہی وجہ ہے کہ خود حضور سرور کائنات (ارواحنا فداہ) کسی ایک وضع کے لباس کے التزام پر عامل نہ تھے، بالعموم، چادر، قمیص اور تہمد کا استعمال فرماتے تھے، پاجامہ کے متعلق امام احمد حنبل اور اصحاب سنن اربعہ نے روایت کی ہے کہ حضور نے منا کے بازار سے پاجامہ خریدا تھا، حافظ ابن قیم کا قیاس ہے کہ استعمال بھی فرمایا ہوگا، لیکن بعہد فاروقی ۲۱ھ میں جب مصریوں پر جزیہ مقرر ہوا تو فوج کے کپڑے بھی اسمیں شامل تھے جنمیں اون کے جبے، لمبی ٹوپی یا عمامہ اور موزوں کے علاوہ پاجامہ بھی تھا، حالانکہ ابتدا میں پاجامے اور موزے کو حضرت فاروق اعظم رضہ نے بتصریح منع فرمادیا تھا،

اگرچہ حضور موزوں کے عادی نہ تھے، لیکن نجاشی کے پیش کردہ چرمی موزے استعمال فرمائے ہیں، عمامہ کا شملہ کبھی تا دوش کبھی دونوں شانوں کے درمیان رہتا، عمامہ کے نیچے سر سے لپٹی ہوئی ٹوپی (القلنسوۃ) استعمال فرماتے ارشاد تھا کہ ہمارے اور مشرکین کے درمیان میں یہی وجہ امتیاز ہے، کہ ہم ٹوپیوں پر عمامہ باندھتے ہیں، اونچی ٹوپی یعنی ناشرہ کبھی استعمال نہیں فرمائی، لیکن حضرت عمر رضہ برنس ایک قسم کی عیسائی درویشوں کی ٹوپی کبھی کبھی استعمال فرماتے تھے، کیونکہ اس عہد میں مدینہ میں رائج ہوگئی تھی، وقت انتقال حضرت عائشہ صدیقہ رضہ نے پیوند لگا ہوا کمل اور گاڑھے کی تہمد نکال کر دکھائی کہ انھیں کپڑوں میں حضور نے وفات پائی، آپ چاندی کی انگوٹھی بھی جس کی تین سطروں میں محمد، رسول، اللہ لکھا تھا داہنے ہاتھ کی انگلی میں پہنتے تھے، جوتے کی شکل چپل کی طرح تھی،

غیر ملکی لباس، بعض اوقات شامی (یہودکی) عبا بھی استعمال فرمائی ہے، جو لبس رسول اللہ صلعم جبۃ شامیۃ سے ثابت ہے، اور یہ جبہ اب تک علماے یہود کا لباس ہے، نوشیروانی (آتش پرستوں کی) قبا بھی جس کی جیب اور آستینوں پر ریشم کی گوٹ تھی، زیب تن فرمائی ہے، جیسا کہ حدیث عبد اللہ مولی اسماء بنت ابوبکر میں ہے، فاخرجت الی طیالسۃ کسروانیۃ رومن کیتھلک عیسائیوں کا لباس بھی پہنا ہے، مشکوۃ شریف میں بخاری و مسلم سے روایت ہے، ان النبی لبس جبۃ رومیۃ ضیقۃ الکمین حتی کہ وضو کے وقت تنگی کی وجہ سے آستین نہ چڑھ سکی اور ہاتھ کو آستین سے نکالنا پڑا، بعض امرا و سلاطین نے حضور کو بیش قیمت کپڑے

ہدیۃً بھیجے ہیں، اور حضور نے قبول فرما کر کبھی کبھی استعمال بھی فرمائے ہیں،

رنگ، عمامہ اکثر سیاہ ہوتا تھا، حلہ حمرا ایک قسم کی سرخ دھاریوں والی یمنی چادر بھی استعمال فرمائی ہے، مختلف روایتوں سے ثابت ہے کہ حضور نے سیاہ، سرخ، سبز، زعفرانی ہر رنگ کے کپڑے پہنے ہیں، لیکن سفید رنگ بہت مرغوب تھا، فرماتے کہ سفید رنگ سب رنگوں میں اچھا ہے، اور سبز رنگ بینائی کو قوت دیتا ہے، دوسری جگہ ارشاد ہے، کہ سفید کپڑے پہننا لازم کرو، تاکہ تم میں سے زندہ لوگ اسکو پہنیں اور اپنے مُردوں کو اسمیں کفن دیں، آپ نے سبز چادر بھی پہنی ہے، زرد رنگ بھی مرغوب تھا، کبھی آپ تمام کپڑے حتیٰ کہ عمامہ بھی اسی رنگ کا رنگوا کر زیب تن فرماتے تھے،

خوش لباسی، کبھی کبھی حضور نہایت قیمتی اور خوشنما لباس زیب تن فرماتے، حضرت عبداللہ بن عباس رضؓ جب حروریہ کے پاس سفیر بنکر گئے تو یمن کا نہایت قیمتی لباس پہنے ہوئے تھے، حروریہ نے کہا کیوں ابن عباسؓ یہ کیا لباس ہے؟ بولے تم اس پر معترض ہوتے ہو میں نے تو حضور کو بہتر سے بہتر لباس میں ملبوس دیکھا ہے، حضرت عبداللہ بن عمر رضؓ نہایت متقشف تھے، ایک مرتبہ بازار سے ایک شامی حلہ خریدا، گھر آکر دیکھا تو اسمیں سرخ ... اسیاں تھیں، جا کر واپس کر آئے، کسی نے یہ واقعہ حضرت اسماءؓ سے کہا، انھوں نے حضور کا جبہ منگوا کر لوگوں کو دکھایا، جسکی جیبوں آستینوں اور دامن میں دیبا کی سنجاف تھی؛ ایک مرتبہ ایک شخص کو خراب کپڑے پہنے ہوئے دیکھا، دریافت فرمایا کہ تم کو کچھ مقدور ہے، بولا ہاں! فرمایا خدا ائے تعالےٰ نے نعمت عطا فرمائی ہے، تو اس کا اظہار صورت سے بھی ہونا چاہیے،

ممنوعات، حضور چونکہ ہر بات میں صفت اعتدال کو پسند فرما کر افراط و تفریط کے رذائل سے پرہیز فرماتے تھے، اسلئے اُن لباسوں کو حرام فرمایا جن کا بیجا انہماک اور کثرت شوق دار آخرت کو بھلانے والا اور لذائذ دنیوی میں مبتلا کرنے والا ہے، اور اسی شوق کی خاطر امرا نشۂ فخر و غرور میں چور ہو کر اخلاق ذمیمہ میں گرفتار اور غربا اسراف کے ہاتھوں تباہ و برباد ہوتے ہیں، اسلئے جہاں ایک مالدار کو نہایت معمولی اور حیثیت سے گرے ہوئے لباس سے منع فرما کر بخل کی صفت مذموم سے روکا ہے اور فرمایا کہ ان اللہ یحب ان یری اثر نعمتہ علی عبدہ یعنی خدائے تعالیٰ کو یہ بات پسند ہے کہ اسکی نعمت کا اثر اسکے بندہ پر نظر آئے، وہاں غربا کو بھی پاکیزگی و صفائی کی طرف انکی حیثیت کے موافق توجہ دلائی، چنانچہ ایک شخص کے بال منتشر دیکھے تو فرمایا کہ اسکو ایسی چیز نہیں ملتی جس سے بالوں کو درست کرے، اسی طرح ایک شخص کو میلے کپڑے پہنے دیکھا تو فرمایا اسکو ایسی چیز نہیں ملتی جس سے کپڑے دھو ڈالے، ان امور سے شارع ؑ کا مقصود تکلفات بیجا اور اسراف سے بچانا تھا، تاکہ مسلمانوں کی معاشرت کفایت شعاری کے ماتحت رہکر افلاس و تباہی سے محفوظ رہے، یہ ایک علیحدہ امر ہے کہ اسراف کے مدارج باہم مختلف ہیں، ایک ہی شے جو امرا کے نزدیک بخل میں داخل ہے، وہ غربا کے لحاظ سے داخل اسراف ہوتی ہے، اور اس بارہ میں مالی حالت کے مختلف مدارج ہیں، اعتدال کی رعایت ضروری ہے، جس طرح یہ لازماً مناسب تھا کہ امرا کی تشویش بیجا اسراف پر ختم ہو، اسی طرح فقرا کی بیجا تفریط کو بھی ناجائز قرار دیکر جنگلی و ملحق بالبہائم عادات کے ترک اور صفائی و پاکیزگی کی رغبت پر توجہ دلائی، غرض امرا کو افراط سے اور غربا کو تفریط سے علیحدہ فرما کر صفت اعتدال کو پسند فرمایا، اور اسکے ساتھ ہی جہاں امرا کو اظہار نعمت کے واسطے اچھے لباس کی تاکید فرمائی وہاں اسکے لوازمات فخر و غرور اور تذلیل فقرا کی عادت رذیلہ سے کافی طور پر متنبہ فرما کر ایسے لباس ہی کو ناجائز قرار دیدیا، من لبس شہرۃ فی الدنیا البسہ اللہ ثوب مذلۃ یوم القیمۃ "جس نے شہرت کیلئے دنیا میں لباس پہنا قیامت کے دن خدائے تعالیٰ اسکو ذلت کے کپڑے پہنائے گا" سے ثابت ہے کہ عمدہ کپڑے کا ترک مقصود نہیں، بلکہ غربا کی تحقیر اور خیالات کبر کی بیخکنی مطلوب ہے، اسی کے تحت میں ازار کا زیادہ نیچے کرنا ہے، کیونکہ اس سے ستر و زیبائش جو لباس کا مقصود اصلی ہے، مد نظر نہیں ہوتی، بلکہ محض فخر و اظہار تونگری مطلوب ہوتا ہے، زیبائش اسی حد تک ہے، کہ جسم کے برابر ہو، ایسے شخص کیلئے ارشاد ہے لا ینظر الیہ یوم القیمۃ لمن جر ازارہ بطرا جو شخص اترانے کی غرض سے اپنے ازار کو کھینچتا چلے، قیامت کے دن خدائے تعالیٰ اسکی طرف نظر نہ فرمائیگا، اسکی تحدید اس طرح فرمائی کہ ازار المومن الی انصاف ساقیہ لا جناح علیہ فیما بینہ وبین الکعبین ما اسفل من ذلک ففی النار مومن کی ازار اسکی پنڈلیوں سے نصف

تنگ ہوتی ہے، اور نصف ساق اور ٹخنوں کے درمیان بھی کوئی مضائقہ نہیں جو اس سے نیچے ہے وہ آگ میں ہے
اس سے بھی یہی ثابت ہے کہ فخر وغرور باعث حرمت ہیں، ورنہ حضرت ابوبکرؓ کو اجازت تھی، کیونکہ انکی ازار
پیٹ سے ڈھلک کر ٹخنوں کو اکثر چھپا لیتی تھی، مردوں کے واسطے خالص ریشم کو بھی حرام فرمایا، کیونکہ سامان
شہرت وغرور کے علاوہ اسکی باریکی، چمک اور غایت نزاہٹ مردوں کے واسطے مناسب نہ تھی، فرمایا کہ من
لبس الحریر فی الدنیا لم یلبسہ یوم القیمۃ جس نے دنیا میں حریر پہن لیا وہ قیامت کے دن نہ پہنیگا، حضرت ابو درداءؓ و
حضرت علیؓ سے روایت کی ہے، کہ حضور نے داہنے ہاتھ میں سونا لیا اور بائیں ہاتھ میں حریر، اور فرمایا کہ یہ دونو
چیزیں میری امت کے مردوں پر حرام ہیں، لیکن بقدر چار انگشت اجازت دیدی، کیونکہ اس قدر استعمال نخوت
میں داخل نہیں ہو سکتا، اسلئے علاوہ جہاں شان وشوکت اور غرور کا خیال نہ تھا، وہاں ریشم کی بھی اجازت مرحمت
فرمادی، چنانچہ جنگ میں بالعموم اجازت تھی، اور حضرت زبیرؓ اور حضرت عبدالرحمن بن عوف کو بوجہ خارش
خاص طور پر اجازت مرحمت فرمائی تھی، رنگوں میں ارجوان کے سرخ رنگ والے کپڑے سے بھی نہی فرمائی ہے
اور کسم کے رنگے ہوئے کپڑے، اور زعفرانی سے بھی، فرمایا کہ یہ درختوں کا سا لباس ہے، البتہ زرد اور سرخ
دھاریوں والے کپڑے کو جائز فرمایا، سرخ لباس ناپسند تھا، ایک دفعہ عبداللہ بن عمرؓ سرخ لباس پہنکر آئے
تو فرمایا کہ کیسا لباس ہے؟ حضرت عبداللہؓ نے جاکر آگ میں ڈالدیا، آپ نے سنا تو فرمایا کہ جلانے کی ضرورت
نہ تھی، کسی عورت کو دیدیا ہوتا، عرب میں سرخ رنگ کی مٹی ہوتی ہے، جسکو مغیرہ کہتے ہیں، یہ رنگنے کے کام آتی
ہے، یہ رنگ بھی آپ کو نہایت ناپسند تھا، ایک دفعہ حضرت زینبؓ اس سے کپڑے رنگ رہی تھیں، آپ
گھر میں آئے، اور دیکھ کر واپس تشریف لیگئے، حضرت زینبؓ سمجھ گئیں، اور کپڑے دھو ڈالے، آپ دوبارہ
تشریف لائے، اور جب دیکھا کہ اس رنگ کی کوئی چیز نہیں ہے، تب گھر میں قدم رکھا، ایک دن ایک
شخص سرخ لباس پہنکر آیا، تو آپ نے اسکے سلام کا جواب نہ دیا، ایک مرتبہ صحابہؓ نے سواری کے اونٹوں پر
سرخ چادریں ڈال دی تھیں، آپ نے فرمایا میں دیکھنا نہیں چاہتا کہ یہ رنگ تم پر چھا جائے، فوراً صحابہؓ نے

نہایت پھرتی سے چادریں اتار کر پھینکدیں، ایک مرتبہ حضرت عمرؓ نے ایک شخص کو یمن کا عامل مقرر فرمایا،
وہ آپ سے ملنے کو اس شان سے آیا کہ لباس فاخرہ زیب تن تھا، اور بالوں میں خوب تیل پڑا ہوا تھا، آپ
ناراض ہوئے اور وہ لباس اتروا کر موٹا لباس پہنا دیا، یہی شخص دوسری مرتبہ آیا تو پریشان مو اور
پھٹے پرانے کپڑے پہن کر، فرمایا یہ بھی مقصود نہیں، آدمی کو نہ پراگندہ رہنا چاہئے، نہ چیتھڑے لگانے کی ضرورت
ہے، جب آپ فتح بیت المقدس کے موقع پر روانہ ہوئے تو حسب ہدایت یزید بن ابی سفیان اور خالد بن
ولید وغیرہم نے جابیہ میں استقبال کیا، شام میں حکمران افسروں میں عرب کی سادگی نہیں رہی تھی، جب آپکے
روبرو یہ لوگ آئے تو اس حیثیت سے کہ بدن پر ریشمی حلے اور قبائیں تھیں، اور زرق برق پوشاکوں اور
ظاہری شان وشوکت سے عجمی معلوم ہوتے تھے، حضرت کو سخت غصہ آیا، گھوڑے سے اتر پڑے اور ان کی
طرف سنگریزے پھینک کر فرمایا کہ تم نے اس قدر جلد عجمیوں کی عادات اختیار کر لیں، عرض کیا قباؤں کے نیچے ہتھیار
ہیں یعنی سپہ گری کا جوہر ہاتھ سے نہیں چھوڑا ہے، فرمایا تو کچھ مضائقہ نہیں،

خلاصہ یہ کہ عمدہ لباس اظہارِ شکر ونعمتِ الٰہی اور شوکتِ علم ودین کے لئے جائز ہے، بشرطیکہ رعونت
وتکبر، شوکتِ نفس، دلشکنی فقرا اور بخل سے خالی ہو، پاجامہ ٹخنوں سے نیچا نہ ہو، لباس خالص ریشم کا نہ ہو
بجائے سرخ وزرد کے دھاریدار ہو تو بہتر ہے، اس کے علاوہ ہر قسم کا ملکی وغیر ملکی لباس پہننا جائز ہے، کسی
وضع خاص کی پابندی ضروری نہیں، جو لوگ اتباعِ سنت نبوی اور غلبۂ محبت کی وجہ سے عربی لباس
پہنیں تو ثواب سے خالی نہیں، لیکن غیر ملکی لباس بھی جو موانع شرعیہ سے پاک ہو کسی طرح ناجائز نہیں،
ہندوستان کے جو بزرگ ترک اور افغانوں کے کوٹ پتلون اور ہیٹ پر معترض ہو کر اسکو شعار بیدینی
قرار دینے پر تلے ہوئے ہیں وہ اپنے انگرکھے کے چاک میں منہ ڈالکر دیکھیں کہ جس لباس میں وہ مدعی
دینداری ہیں وہ مشرکین کا لباس ہے، اور جو شعار بیدینی ہے وہ اہل کتاب کا، اس مسئلہ کو قدرے
تفصیلی نظر سے ملاحظہ کیجئے،

یورپین لباس

سب سے پہلے آقائے نامدار کے لباس پر غور کرنے کی ضرورت ہے، کہ حضورؐ کا لباس خود وہی تھا جو عرب کے کفار اور بت پرستوں کا تھا، ملکی ہونے کی وجہ سے حضور نے بھی وہی استعمال فرمایا، اور کچھ بھی شک نہیں کہ اگر حضور رسالتمآبؐ لندن یا جرمنی و ہندوستان میں پیدا ہوتے تو ان کا لباس بھی ویسا ہی ہوتا جیسا کہ ان ممالک کا ہے، اس کلیہ کے ماتحت اگر ہندوستانی مسلمانوں کو ملکی انگرکھا پہننا جائز ہے تو ترکوں کو کوٹ پتلون اور ہیٹ بدرجہ اولیٰ جائز ہے، اسکے بعد افغانی یا ہندوستانی و مصری مسلمانوں کے کوٹ پتلون اور ہیٹ کا سوال پیدا ہوتا ہے، جس کا جواب سطورِ بالا سے ظاہر ہے، کہ حضور نے رومن کیتھلک عیسائیوں، یہودیوں اور آتش پرستوں کے غیر ملکی لباس تن فرمائے ہیں، حضرت عمرؓ نے عیسائی درویشوں کی ٹوپی اور جنگی سرداران اسلام کو عجمی لباس میں حضرت فاروقؓ نے دیکھا اور جنگی جوہر موجود ہونے کی وجہ سے اجازت بھی مرحمت فرمائی، پھر جب بخاری کو دیکھا جاتا ہے تو کتاب اللباس میں ملتا ہے،

قول اللہ من حرم زینة اللہ التی اخرج لعبادہ وقال النبیؐ کلوا واشربوا والبسوا (ای ما طاب لکم) وتصدقوا فی غیر اسراف ولا مخیلہ وقال ابن عباس کل ما شئت والبس ما شئت ما اخطاتک اثنتان سرف ومخیلہ،

ارشاد باری ہے، کون ہے جس نے خدا کے بندوں کے لئے پیدا کی ہوئی زینت کو حرام کیا، حضور فرماتے ہیں، کھاؤ، پیو، پہنو، (جس طرح تم چاہو) اور خرچ کرو، لیکن اسراف اور غرور سے بچو، ابن عباس کہتے ہیں جس طرح چاہو کھاؤ اور پہنو، صرف دو چیزیں یعنی اسراف اور تکبر برے ہیں، ہم ان روایتوں سے کسی قسم کی پوشاک پہننے سے ممنوع معلوم نہیں ہوتے، پھر جبکہ فی زمانہ تمدن کی ضروریات میں عبا و قبا پہنے ہوئے کوئی شخص نہ کسی مشین کے کارخانہ، ریل و جہاز کے محکموں ہی میں کام کر سکتا ہے نہ فوجی خدمات ہی انجام دے سکتا ہے، تو ایک مختصر اور چست لباس کوٹ اور پتلون کا پہننا کیونکر قابل اعتراض ہو سکتا ہے، جو تمام متمدن ممالک میں یکساں رائج اور کسی قوم کا آلۂ امتیاز نہیں، سوائے ٹوپی کے کہ وہ ہر قوم نے

نے اپنے ملک کے جغرافیائی مصالح کا لحاظ کرتے ہوئے امتیازی فرق کے ساتھ اختیار کی ہے اور اس استعمال میں بظاہر کوئی ہرج معلوم نہیں ہوتا،

تشبہ بقوم

البتہ حدیث من تشبہ بقوم فھو منھم کو زیر بحث لایا جا سکتا ہے، جسکی صحت اور عدم صحت کے مسئلہ کو نظر انداز کر کے باعتقاد صحت کچھ عرض کرنا مناسب ہے، اگر تشابہ قوم صرف لباس میں ہے تو خود حضورؐ اور مسلمانوں کا لباس بھی مشرکین عرب کا لباس تھا، پھر جبکہ حضور نے غیر ملکی مشرکین کا لباس بھی استعمال فرمایا تو تشابہ کے کیا معنی رہے، یا اگر ہندوستانی یا افغانی نے ایرانی یا انگریزی و روسی لباس پہن کر اپنی ذات کو اس قوم کے مشابہ بنایا اور لوگوں کو بھی اسکو اسی قوم کا خیال کیا تو نتیجہ شرعی کیا نکلا؟ کیونکہ ظاہر ہے کہ کوئی مسلمان باوجود اقرار توحید و رسالت مشابہت لباس سے کافر نہیں ہو سکتا، چنانچہ اکثر علما نے تشابہ سے مشابہت فی خصوصیات الدین مراد لی ہے، مثلاً زنار پہننا، صلیب لٹکانا، ٹیکا لگانا، یا اعیادِ کفار کو بطور عید خیال کرنا، یہ مشابہت ضرور ناجائز ہے، حدیث میں فھو منھم بھی ایک تنبیہی فقرہ ہے، جس طرح من حلق فلیس منی، من ترک الصلوٰۃ فقد کفر، یہ بات قابلِ تشریح نہیں کہ زمانہ موجودہ میں تمدنی و فوجی ضروریات کے ماتحت لباس فرنگ کی کس قدر ضرورت ہے، اسلئے شرعی موانع کے نہ ہونے کی حالت میں اگر کوئی فرد یا قوم استعمال کو مناسب سمجھے تو وہ ایک قسم کی خوبی سے مستفید ہو سکتا ہے، مذہب کی یہ خصوصیت ہے کہ ہر اہل مذہب اپنے مذہب کے سوا دوسرے مذاہب کو گمراہی خیال کرتا ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ غیر مذہب والے کی دنیوی باتیں بھی بری قرار دیجائیں، یا جو امور اپنے حق میں بھی مفید ہوں وہ محض کفار کے اختیار کرنے کی وجہ سے ترک کر دیے جائیں، اگر ایسا ہے تو سلطنت، طریقِ جنگ جدید، آلاتِ حرب، سب سے ہاتھ دھونا پڑیگا، درحقیقت ایک دانشمند کا کام یہی ہے کہ جہاں سے کوئی عمدہ بات ہاتھ لگے اختیار کرے خواہ کسی کا قول یا فعل ہو، اور اسکو مسلمان کی گم شدہ حکمت سمجھے اور انظر الی ما قال ولا تنظر الی من قال پر عمل کرے، خود حضورؐ نے جنگ احزاب کے موقع پر ایرانیوں کے طریقِ جنگ خندق سے فائدہ اٹھایا، ہمارے متقدمین نے غیر ملت

کے لوگوں سے علوم منطق کو مفید سمجھ کر اپنی زبان میں ترجمہ کیا، اور اسکے رواج کو اس قدر ضروری سمجھا کہ حضرت امام غزالی رحمہ نے منطق کو علم کی پختگی کا آلہ قرار دے دیا، کتاب سنن المجتہدین میں شیخ المراق مالکی نے صاف لکھا ہے کہ غیر قوم کے ساتھ جن باتوں میں مشابہت ممنوع ہے، وہ صرف وہی باتین ہیں جو ہماری شریعت کے برخلاف ہیں، حاشیہ درمختار میں علامہ شیخ محمد بن عابدین الحنفی نے تو یہان تک تصریح کردی کہ جن باتوں میں خلق خدا کی بہتری اور ترقی ہو اگر انکے کرنے میں ہم کسی غیر ملت قوم کے ساتھ مشابہ بھی ہوں تو کچھ خرابی نہیں ہے، تعجب ہے، کہ وضع لباس پر تشابہ اہل فرنگ کا اعتراض ہو، اور خود کپڑا اور تمام سامان اہل فرنگ ہی سے خریدین، اور انھیں کے ہاتھ کا بنا ہوا استعمال کرین، کیا ترقی قوم کے حل کی یہی صورت ہے، جواز کی دوسری صورت یہ بھی ہے، کہ وہ شے رائج عام ہو کر خصوصیت کو مٹا دے، جیسا کہ حضرت عمرؓ نے عیسائیوں کی ٹوپی کو اسلئے استعمال فرمایا کہ مدینہ میں اس کا رواج عام ہو گیا تھا، اسی طرح حضرت امام ابو حنیفہؒ نے سیاہ کپڑے کو ناجائز قرار دیا کیونکہ ان کے زمانہ میں معیوب تھا، لیکن صاحبین کے زمانہ میں رائج ہو گئے تھے، اسلئے انھوں نے جائز کر دیا، اب کوٹ پتلون کے رواج عام کو بھی دیکھ لیجیے، کہ وہ کسی خاص قوم کے ساتھ مخصوص نہ رہا، ہیٹ کی وضع بھی ہر قوم کی علٰحدہ ہے اور وہ بھی عام ہے، اگر کوئی شخص فخر و غرور کا لباس سمجھے تو وہ بھی کپڑے کے ادنیٰ و اعلیٰ ہونے پر موقوف ہونے کے علاوہ ہر وضع کے لباس میں یکساں صورت رکھتا ہے، خلاصہ یہ کہ مسئلہ وضع لباس میرے نزدیک مسئلہ شرعی نہیں، ہر شخص اپنی پسند اور مصلحت کے مطابق جو چاہے اختیار کر سکتا ہے، حضرت سعدیؒ نے بھی اسکا معقول فیصلہ کر دیا ہے،

حاجت بکلاہ برکی داشتنت نیست
درویش صفت باش و کلاہ تتری دار

حضرت مولانا سید فرزند علی دہلوی مدنی

از

مولوی اعجاز حسن خاں صاحب رئیس منظفر پور

حضرت شاہ عبد الغنی مجددی اور ان کے تلامذہ کا تذکرہ معارف نمبرہ جلد ۲۲ میں کیا گیا ہے مگر تلامذہ میں صرف دو بزرگوں کا نام معارف میں لکھا گیا ہے اب میں ایک اور بزرگ کا حال مختصر درج معارف کرتا ہوں، یہ بزرگ تلمیذ رشید اور مسترشد حضرت شاہ صاحب قدس سرہ کے تھے،

"اعجاز حسن"

حضرت مولانا کا وطن شہر دہلی تھا نسب ان کا حضرت ہارون بن جعفر بن امام علی نقی علیہ السلام تک پہونچتا ہے، اپنی کتاب الریاض الندیہ فی تراجم مشایخ النقشبندیہ میں امام موصوف کے حالات اور ان کی اولاد کی تفصیل لکھی ہے فرماتے ہیں :-

"نسب مولف بہ ہمیں ہارون ابن جعفر می رسد و سادات امروہہ ہمہ از اولاد ہارون ہستند"

حضرت مولانا کے اجداد میں حضرت مخدوم شرف الدین شاہ ولایت اور ان کے والد بزرگوار علی بزرگ ہر دونوں بلا واسطہ خلیفہ حضرت شیخ الشیوخ شہاب الدین سہروردی کے تھے حضرت شیخ الشیوخ کے حکم سے اپنے وطن شہر واسط سے ہندوستان میں تشریف لائے قریۂ عزیز پور میں جو اب امروہہ کے نام سے مشہور ہے، ٹھہرے اور سکونت اختیار کی حضرت شیخ الشیوخ نے فرمایا تھا کہ جس جگہ آم اور مچھلی (رہو) کھاؤ وہی جگہ تمھاری ولایت کی ہے،

حضرت مخدوم شرف الدین شاہ ولایت کا نسب سولہ واسطوں سے حضرت امام ہمام

حسین بن علی بن ابی طالب علیہما الصلوٰۃ والسلام تک پہونچتا ہے اس کی تفصیل یوں ہے،

شرف الدین ابن علی بزرگ ابن مرتضےٰ ابن ابوالمعالی ابن ابوالفضل واسطی ابن داؤد بن حسین ابن علی ابن ہارون ابن جعفر ابن حضرت امام علی الہادی المشہور بالنقی ابن امام محمد التقی الجواد ابن امام علی الرضا ابن امام موسیٰ الکاظم ابن امام جعفر الصادق ابن امام محمد الباقر ابن امام علی المشہور بزین العابدین السجاد ابن امام حسین ابن امیرالمومنین حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہم اجمعین

حضرت مولانا کے جد بزرگوار شہر امروہہ سے شہر دہلی میں آئے، ان کا نام مولوی منور تھا، مولوی منور کے دو بھائی مولوی حسین علی اور حاجی فخرالدین تھے، یہ اسی جگہ محلہ مولویاں میں رہے، اب امروہہ میں ان لوگوں کی نسل سے کوئی باقی نہیں ہے، مگر دہلی میں محمد علی پسر محمود علی بھتیجے مولانا کے موجود ہیں، ان کے دو بیٹے علی محمود و علی احمد محلہ ترکمان دروازہ میں مقیم ہیں، (ماخوذ از کتاب الریاض الندیہ فی تراجم مشایخ النقشبندیہ مولفہ سنہ ۱۳۱۲ھ)

مولانا غدر تک اپنے وطن دہلی میں رہے اس زمانہ کے اکابر جو دہلی میں تھے غالباً سبھوں کو آپ نے دیکھا تھا، طبقہ مشائخ وعلماء وشعراء، واطبا میں حضرت شاہ احمد سعید صاحب ان کے منجھلے بھائی حضرت شاہ عبدالغنی صاحب مفتی صدرالدین خاں، شیخ ابراہیم ذوق، مرزا اسداللہ خاں غالب، نواب مصطفےٰ خاں حسرتی وشیفتہ، حکیم احسن اللہ خاں وغیرہم کا تذکرہ آپ فرماتے تھے، سنہ ۱۸۵۷ء کے غدر کے بعد دہلی سے نکلے، لکھنؤ پہونچے، وہاں جناب مولانا جمیل احمد بلگرامی کا شہرۂ فضل وکمال سنکر اشتیاق پیدا ہوا، وہ اس زمانہ میں لکھنؤ چھوڑکر چھپرہ ضلع سارن میں قیام پذیر تھے، مولانا لکھنؤ سے چھپرہ پہونچے، مولانا جمیل احمد بلگرامی سے تلمذ اختیار کیا، کتب درسیہ پڑھیں، اثنائے درس میں دلچسپ یہ واقعہ پیش آیا کہ ایک سال ماہ رمضان المبارک میں مولانا بلگرامی کی طبیعت جادۂ اعتدال سے کچھ منحرف تھی، نماز تراویح کے لئے جب مسجد میں مولانا بلگرامی پہونچے تو انحراف طبیعت کا حال بیان کیا، حافظ جو پیش نماز تھے ان کو خیال ہوا کہ مولانا بلگرامی نے اس لئے بیان کیا ہے کہ نماز تراویح جلد ختم کیجائے، اس لئے انھوں نے نماز تراویح دیر تک پڑھائی، ہمارے مولانا اس وقت طالب العلم اور مولانا

بلگرامی کے شاگرد تھے یہ ادا حافظ کی ناگوار گذری، ارادہ کرلیا کہ قرآن مجید حفظ کرکے لوگوں اور سال آیندہ خود تراویح پڑھاؤں، خداتعالیٰ نے مولانا کی یہ تمنا پوری کی اور سال بھر کے اندر پورا قرآن شریف حفظ کرلیا، پھر برابر نماز تراویح آپ ہی پڑھاتے رہے،

چھپرہ کے قیام ہی کے زمانہ میں آپ کو شوق حج اور زیارت کا ہوا، اس خیال سے کہ استطاعت جو شرط حج کی ہے پوری ہو، وہاں کے اسکول میں مدرس اول کا عہدہ قبول کرلیا، ایک مدت کے بعد جب استطاعت حاصل ہوگئی تو حج وزیارت کو تشریف لے گئے، غالباً یہ زمانہ سنہ ۱۲۷۴ھ کا تھا جب آپ مدینہ منورہ پہونچے تو وہاں حضرت شاہ عبدالغنی صاحب قدس سرہ کی خدمت میں حاضر ہوئے، ان کے حلقہ میں بیٹھے، ان سے فیض حاصل کیا، علوم ظاہری میں صحاح کی بعض کتابیں صحیح مسلم وغیرہ پڑھیں، حضرت شاہ صاحب کی زیارت کا اشتیاق جو مولانا کو تھا وہ مولانا کے خط سے جو حج وزیارت سے واپس ہونے کے بعد اپنے شاگرد منشی سید احمد مرحوم ساکن گکولی کو لکھا ہے ظاہر ہوتا ہے اس خط میں مولانا تحریر فرماتے ہیں،

وبعد حج تاریخ ۲۰ ذی الحجہ سنہ ۱۲۷۴ھ کرایہ یک جانب دادہ راہی مدینہ طیبہ شدم وبعد دوازدہ روز دراں بلدہ مبارکہ رسیدہ بہ زیارت حضرت سیدالمرسلین رحمۃ للعالمین صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وحضرات شیخین رضی اللہ عنہم اجمعین واہل بقیع مشرف شدم بشارت وشوق وذوق آں وقت راچہ برنگارم ودر رباط مولوی مظہر صاحب برادرزادہ حضرت شاہ عبدالغنی صاحب فرود آمدم ونیز بخدمت حضرت صاحب یعنی شاہ عبدالغنی صاحب کہ از مدت دراز در آتش شوق آں می سوختم فائز شدم ومورد الطاف آں بزرگ شدم وتا مدت دو ماہ در ملازمت ماندہ فیضہا اندوختم روز اول کہ در حلقہ نشستم فائدہ محسوس شد روز بروز در ترقی بود اگر خواستہ ایزدی است وقت ملاقات تفصیل آں خواہم گفت ۲۹ صفر سنہ ۱۲۷۵ مبتلائے تپ محرقہ شدید گشتم چناں معلوم می شد کہ کسے مرا در تنور انداختہ است وسینہ از حرارت می سوخت ولبوے سوختگی بدمی آمد بعد چندے حالت چنداں ردی شدہ کہ از زندگی مایوس شدم وشمار اہرم

یاد میکردم طاقتِ نشستن و نوشتن ہم نہ داشتم مولوی عبد العلی صاحب کہ در آں بیماری خدمت میکرد خطے بدست او شاں نویسانیدم درین حالت کہ خود را مردہ می پنداشتم حضرت صاحب گاہے تشریف آوردہ ایں مردہ افسردہ را بدید از فیض آثارِ خویش زندہ می فرمودند غرض تا پنج ماہ دریں کشاکش بودم بعد آں حضرت صاحب بکاشانہ فیض آسانہ خویش بروند در آں جا شفا یافتم،

حضرت مولانا فرماتے تھے کہ جس وقت حضرت شاہ صاحب کے مکان پر پہونچے اسی وقت سے مرض گھٹنا شروع ہوا، آپ اس کو حضرت شاہ صاحب کی کرامت اور سلبِ مرض کے طرف منسوب کرتے تھے،

فارسی خط جسکی کچھ عبارت اوپر لکھی گئی، اس میں ہندوستان سے روانہ ہونے کے وقت سے واپسی تک کا حال مختصر طور پر لکھا ہے اگرچہ حالات مختصر لکھے ہیں، پھر خط طویل الذیل ہے، واپسی کے وقت جب جدہ میں مولانا پہونچے تو حضرت شاہ عبد الغنی صاحب کے انتقال کی خبر سنی، اس موقع پر خط مذکور میں لکھتے ہیں،

خبر آوردند کہ تاریخ ہفتم محرم روز چہار شنبہ حضرت شاہ عبد الغنی صاحب ازیں دار ناپائدار بدار القرار رہگرا شدہ بوصال حضرت حق فائز شدند ازیں خبر وحشت اثر چہ گویم کہ چہ حال بر من گزشت، ہر بار کہ خیال حضرت صاحب قدس سرہ و شفقتِ ایشاں بدل می آید حال دگرگوں میشود و گریہ می آید در موت کسے مرا ایں حالت روئے نداوہ است، انا للہ وانا الیہ راجعون،

مولانا کو شرفِ بیعت حضرت سید شاہ حبیب اللہ علیہ الرحمہ سے سلسلۂ نقشبندیہ مجددیہ میں تھا، مگر مرشد آپ کے حضرت شاہ عبد الغنی صاحب مجددی تھے،

مکہ معظمہ میں مولانا کو شیخ عبد القادر شیبی نے ایک خط نواب شمس الامراء بہادر حیدر آباد کے نام دیا تھا، اس خط میں نواب موصوف سے مولانا کی سفارش کی تھی، مگر جب حضرت مولانا حیدر آباد پہونچے، تو شمس الامراء بہادر سے ملاقات نہیں کی، وہ خط یوں ہی رکھا رہا، زمانہ دراز کے بعد راقمِ سطور ہذا نے اصل خط دستخطی شیخ عبد القادر صاحب شیبی دیکھا،

ہندوستان میں پہونچکر چھپرہ اکثر قیام رہتا تھا، ستہ ۱۳۰۱ھ میں تھوڑے دنوں تک راقم الحروف اور راقم کے بھائی مولوی محمد ریاض حسن خاں صاحب کو شرف شاگردی کا حاصل ہوا، پھر برابر آپ کا قیام چھپرہ میں ایک مدت تک رہا،

ستہ ۱۳۱۱ھ میں آپ نے مصمم ارادہ ہجرت کا کر لیا، عطار خانہ اور اسباب مطب کو الگ کر کے چھپرہ کے احباب سے رخصت ہو کر اس اطراف و دیار میں جو دوست یار یا پیر بھائی تھے ان سبکے ہاں شہر و دیہات میں جاکر ملاقات کی پھر دہلی گئے دہلی سے بمبئی وہاں سے مکہ معظمہ پہونچے رباطِ آغا الماس میں قیام کیا، حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر علیہ الرحمہ بڑی محبت اور عزت سے پیش آتے، ایک زمانہ تک وہاں رہنے کے بعد مدینہ منورہ تشریف لے گئے، وہیں مستقل قیام رہا، تاریخ ۱۰ ذیقعدہ ستہ ۱۳۲۰ھ کو انتقال فرمایا، ان کے انتقال کی خبر تو پہلے معلوم ہو چکی تھی، مگر مولانا کے ہم وطن ایک بزرگ اکبر علی شاہ دہلوی مہاجر وہاں موجود تھے انھوں نے بذریعہ خط مجھکو اطلاع دی اور حضرت مولانا کا کچھ حال بھی لکھا، مولانا کی وفات پر جو قطعہ تاریخ برادر مکرم مولوی محمد ریاض حسن خانصاحب سلمہ نے المتخلص بہ دانش درفارسی نظم کیا ہے وہ یہ ہے،

فرزند علی واصلِ حق شد بہ مدینہ — زیں موت حیات ابدی یافت ببینید،
دیر است کہ میخواست شود دفن بہ یثرب — دیرینہ تمنائے ولی یافت ببینید،
ہر کس نہ بود در خورِ ہمسائگی شاہ — ہمسائگی ایں مردِ ولی یافت ببینید،
دانش شدہ ایں مصرعِ تاریخِ وصالش — شیدائے نبی قربِ نبی یافت ببینید
۱۳۲۰ھ

قطعۂ دیگر

آہ فرزند علی طاب ثراہ — صبر در ماتمش از دل رفتہ
سال آں جامع ارشاد و کمال — گفت دل مرشد کامل رفتہ
۱۳۲۰ھ

حضرت مولانا کے اساتذہ کے نام جو مجھکو معلوم نہیں وہ یہ ہیں، علوم دینی میں مولانا جمیل احمد بلگرامی مولانا قاری عبدالرحمن پانی پتی، حضرت شاہ عبدالغنی صاحب مجددی، علم طب میں مولوی حکیم محمد ابراہیم خاں طب انگریزی میں ڈاکٹر حیدن صاحب،

تصانیف جو میرے علم میں ہیں وہ سفینہ مطب کے علاوہ حواشی عربی بر مشکوۃ المصابیح، ایک رسالہ صیانۃ الناس عن شر الوسواس الخناس، ایک رسالہ خزینۃ البرکات، ایک رسالہ بغیۃ اللبیب فی تذکرۃ الحبیب اپنے پیر حضرت سید شاہ حبیب اللہ صاحب قدس سرہ کے احوال میں ہے، یہ چھپ گیا ہے، آخر عمر میں ایک مبسوط کتاب مشائخ نقشبندیہ کے احوال میں تالیف کر رہے تھے کہ دعوت حق کو اجابت فرمایا وہ مسودہ کی شکل میں محفوظ ہے،

تلخیص و تبصرہ

جامع ازہر کی تجدید و اصلاح کا دور

اور

اسکی ہزار سالہ جوبلی

جامع ازہر مصر اس وقت دنیا کی سب سے پرانی درسگاہ ہے، ایک جامع مسجد کی حیثیت سے اسکا سنگ بنیاد حکومت فاطمیہ کے ایک نوجوان سپہ سالار جوہر کے ہاتھوں رکھا گیا، چند سال کے بعد خلفائے فاطمی کا دار الحکومت شمالی افریقہ سے مصر میں منتقل ہوا تو اس مدرسہ کی بھی ترقی کی مخصوص صورتیں پیدا ہوگئیں خصوصاً الحاکم نے اس سے کافی دلچسپی لی، لیکن خلفائے فاطمی کے مذہباً شیعہ ہونے کی بنا پر عام عالم اسلامی کو اسکی طرف کوئی خاص توجہ نہیں ہوئی، اسکے بعد جب مصر کے سیاسی حالات میں انقلاب ہوا تو اسکے ساتھ ازہر کے حالات بھی بدلے، چنانچہ جب مصر میں سنی دولت ایوبیہ کا دور آیا، تو جامع ازہر پر بھی انکے مذہبی عقیدہ کا اثر پہونچا، اور اسکے بعد سے وہ عالم اسلامی کا مرکزی جامعہ بنگیا، یہاں تک کہ اسکو ترقی کے بلند ترین مدارج حاصل ہوئے، اور اہل علم کی ایک کثیر تعداد یہاں سے فارغ التحصیل ہوئی،

لیکن جب ترقیوں کا بلند ترین معیار پورا ہو چکا، تو اسی کے ساتھ ردِ عمل بھی شروع ہوا، اور رفتہ رفتہ اسکی تعلیمی، اخلاقی، اور انتظامی حالت میں تنزل شروع ہوا، اور ابھی وہ تنزل کے اسی دور سے گذر رہا تھا کہ مغربی علوم و فنون اور خیالات و معتقدات کا ایک سیلاب مشرق کی طرف بڑھتا چلا آیا، جس سے تمام مشرقی مدارس کی بنیادیں متزلزل ہوگئیں، اب مشرقی مدارس کو اس نئے خطرے سے دوچار ہونا پڑا، صرف مصر پر موقوف نہیں، تقریباً اکثر ممالک میں اسکا اثر پہونچا، اور ہر جگہ "قدیم و جدید" کی جنگ جاری ہوگئی،

سرزمین ہند میں بھی یہ معرکہ آرائی پیش آئی، لیکن یہاں بعض روشن خیال علمائے دین نے مصالحت میں پیش قدمی کی، صلح کی مجلس منعقد ہوئی، اور قدیم وجدید دونوں خیالات ومعتقدات کے حاملین کے نمایندوں کے لازوال دستخط سے ایک ازلی صلحنامہ ترتیب پایا جو بفضل خدا آج تک ندوۃ العلماء کے نام سے قایم ہے،

لیکن مصر کے حالات جداگانہ تھے، وہاں جامع ازہر کی موجودگی میں کسی جدید مذہبی مدرسہ کی ایسی بنیاد ڈالنی جو استوار ہو سکتی، ناممکن تھا، اس لئے مصر کے روشن خیال علماء نے اسی قدیم جامع ازہر کی اصلاح وتجدید کا فیصلہ کیا، قدامت پسند علماء نے پر زور مخالفت کی، خدیو محمد علی پاشا نے ازہر کے بعض لائق طلبہ کو یورپ بھیجکر یورپین علوم اور زبانوں سے آشنا کیا، اس میں شک نہیں کہ اس سے ابتدائی دور میں چند نہایت لائق اشخاص پیدا ہوئے، اس کے بعد شیخ محمد عبدہ کو ازہر کی ریاست دی گئی، جنھوں نے اس کی اصلاح کے لئے بڑی کوششیں کیں،

شیخ محمد عبدہ کی اصلاحات کا اہم ترین کارنامہ نصاب تعلیم اور طریق تعلیم کی اصلاح ہے، انھوں نے حساب، تاریخ اور جغرافیہ کو وہاں کے نصاب میں داخل کیا، اور اس کے ساتھ طلبہ کے تعلیمی سال کی تحدید کردی گئی، جامع ازہر کا ایک مرکزی کتب خانہ قایم ہوا، جسمیں اس وقت ساٹھ ہزار سے کم کتابیں نہ ہوں گی، جسمیں تقریبًا ایک ہزار کتابیں فارسی، ترکی، انگریزی، اور فرانسیسی زبانوں میں ہیں، یہ سب کتابیں جامع ازہر کے مختلف رواقوں میں جابجا منتشر تھیں، اگرچہ ابھی تک بعض رواقوں میں جنھوں نے اپنی کتابیں مرکزی کتبخانہ میں دینے سے انکار کر دیا تھا، جداگانہ کتابیں بھی ہیں، جنکی تعداد سات ہزار ہوگی،

شیخ محمد عبدہ کے بعد جامع ازہر کے لئے فتحی زغلول پاشا کا زریں عہد ہے، ان کی اصلاحات میں امتحانات کا تقرر ہے، ابتک طلبا جس عمر میں چاہتے داخل ہوتے تھے، اور جب تک چاہتے چند ہی کتابوں میں تضییع اوقات کرتے رہتے، شیخ محمد عبدہ کے عہد میں تعلیمی سال کی تحدید ہو چکی تھی، اب امتحانوں کے تقرر سے دوسرا انتظام بھی قایم ہو گیا، اس اصلاح کا نتیجہ نہایت بہتر ثابت ہوا، اب تک کسی سال فارغ التحصیل طلبہ کی تعداد بیس تیس سے تجاوز نہیں کرتی تھی، لیکن امتحانوں کے تقرر کے بعد سیکڑوں طلبہ ہر سال فارغ ہونے لگے،

لیکن قدامت پسند وجدید تعلیم یافتہ طبقہ میں اختلاف کی جو خلیج حائل ہو گئی تھی، وہ ازہر کے صرف ان چند اصلاحات سے دور نہ ہو سکی، بالآخر دونوں جماعتوں کا اعتماد ایک دوسرے سے اٹھ گیا، اور جدید تعلیم یافتہ طبقہ نے جامع ازہر سے مایوس ہو کر اپنے مقاصد کی تکمیل کے نئے طریقے اختیار کئے، علی مبارک پاشا کے عہد میں ارباب حکومت نے چاہا کہ سرکاری مدارس میں علم ادب کی تعلیم کے لئے ازہر کے فارغ التحصیل طلبہ کا تقرر کیا جائے، لیکن وہ جدید طریق تعلیم سے نا آشنا تھے، حکومت نے فیصلہ کیا کہ طریق تعلیم کے درس کے لئے ایک مدرسہ کی بنا ڈالی جائے، چنانچہ "دار العلوم" کے نام سے ایک نیا مدرسہ قایم کیا گیا، اسی طرح جب قاضیوں کا مسئلہ حکومت کے سامنے آیا تو جامع ازہر کے فارغ التحصیل اس کے لئے نااہل ثابت ہوئے، حکومت نے "مدرسہ قضاء شرعی" کے نام سے ایک مدرسہ کھولا، اور یہیں کے فارغ التحصیل طلبہ عہدۂ قضا پر مامور ہونے لگے،

جامع ازہر کیساتھ حکومت مصر کی یہ معاندانہ روش حق ہو یا ناحق، لیکن اس میں شک نہیں کہ ازہر کے لئے اس کا انجام نہایت تلخ ثابت ہوتا، اگر اس کی خوش قسمتی سے گذشتہ سال مصر کے ایک روشن خیال عالم شیخ محمد مصطفےٰ مراغی مشیخت ازہر کی باگ ہاتھ میں نہ لے لیتے، ہم ناظرین معارف سے اگست سنہ ۱۹۲۸ء ہی میں انکا تعارف کرا چکے ہیں، وہ ازہر ہی کے فارغ التحصیل عالم ہیں، انگریزی زبان بھی جانتے ہیں، اور اس سے پہلے سوڈان اور مصر میں حکومت کے معزز عہدوں پر فائز رہ چکے ہیں، ہم نے گذشتہ سال اسی موقع پر ان توقعات کا بھی تذکرہ کیا تھا جو شیخ مراغی سے مصر کی ہر دو قدیم وجدید جماعت کو قایم ہیں، مسرت ہے کہ وہ امیدیں پوری ہو رہی ہیں، اور شیخ مراغی نے ازہر کو ہاتھ میں لیتے ہی نئے ولولہ کیساتھ اصلاح وتجدید کا کام شروع کر دیا، جس سے ازہر کی حالت روز بروز سنبھلتی جاتی ہے، شیخ مراغی اس کے ساتھ حکومت کی اس معاندانہ روش کو بھی روکنے میں کامیاب ہوئے، جو مدت سے جاری تھی، چنانچہ گذشتہ سال وزارت اوقاف نے فیصلہ کیا تھا کہ "دار العلوم" اور "مدرسہ قضاء شرعی" کے نمونہ پر وعظ وپند کے طریقوں کی تعلیم کے لئے ایک نیا مدرسہ "مدرسۂ وعظ وارشاد" کی بنا ڈالی جائے، اور حکومت نے سنہ ۱۹۲۹ء کے بجٹ میں اس کی منظوری بھی دیدی تھی، لیکن عین موقع پر شیخ مراغی کی مداخلت سے اس تحریک کا خاتمہ ہو گیا،

اس وقت شیخ مراغی جامع ازہر کی اصلاح کے متعلق بعض نہایت اہم قدم اٹھانے کی فکر میں ہیں جس سے توقع ہے کہ ازہر اب اس نئی روح کے ساتھ ایک جدید قالب اختیار کریگا، چنانچہ ابھی انھوں نے الہلال مصر کے نمایندہ سے ان امور پر ایک مفصل گفتگو کی ہے، جو الہلال بابت ماہ جولائی ۱۹۲۹ء میں شایع ہوئی ہے، وہ فرماتے ہیں، "ہمارا قصد ہے کہ ہم ازہر کو صرف اعلیٰ تعلیم کے لئے مخصوص کردیں، اور ابتدائی وثانوی تعلیم کیلئے قاہرہ میں بھی ویسے ہی جداگانہ مدرسے قائم کئے جائیں جیسے ازہر کے ماتحت زقازیق، طنطا، اسکندریہ اور دمیاط وغیرہ میں قائم ہیں، طلبہ ان مدارس سے (جنکی حیثیت اسکول اور کالج کی ہوگی) فارغ ہوکر جامع ازہر میں داخل ہوں گے، اور یہ جامع حسب ذیل تین شعبوں پر مشتمل ہوگا، (۱) فن قضاء وفقہ کی تدریس کیلئے "کلیہ شرعیہ اسلامیہ" (۲) عربی علم ادب کی تعلیم کے لئے "کلیہ لغۃ عربیہ"، جو دار العلوم مصر کے مانند ہوگا بلکہ واضح طور پر سمجھنا چاہیے کہ اسی کے قائم مقام کے طور پر قایم ہوگا، (۳) اور تیسرا کالج، "کلیہ اصول الدین" کے نام سے ہوگا، جسمیں تمام مذاہبِ عالم کے درس ومطالعہ کیساتھ باہمی موازنہ کی تعلیم دیجائیگی،" اور ان تینوں کالجوں میں قدیم وجدید، مشرقی ومغربی زبانوں کی بھی تعلیم دیجائیگی،

ان کی گفتگو سے پتہ چلتا ہے کہ وہ اب جامع ازہر کو جدید یونیورسٹی کے اصول ومعیار پر لانا چاہتے ہیں، درس وتدریس کے وہی طریقے ہوں گے، امتحانوں کا وہی معیار ہوگا، اور یونیورسٹی کا جو عام نظم ونسق ہے وہ بھی اسی معمول پر اختیار کیا جائیگا، لیکن ان سب کے ساتھ اہم ترین شرط یہ ہوگی کہ ازہر کے اس جدید قالب میں بھی حقیقی اسلامی ذہنیت اور اسلامی روح موجود ہو جس کو وہ "ثقافت اسلامی" کے نام سے موسوم کرتے ہیں،

ازہر کے پاس دولت کی کمی نہ تھی، وہ صرف اپنی آمدنی سے ایک سے زیادہ یونیورسٹی کو اعلیٰ ترین معیار پر چلا سکتا ہے، ضرورت کام کرنے والوں کی تھی، جو شیخ مراغی کی مغتنم ہستی سے یہ بھی پوری ہوگئی ہے، شیخ مراغی انتہائی جرات کے ساتھ آگے بڑھ گئے ہیں، چنانچہ وہ اپنے مجوزہ لائحۂ عمل کے بموجب عمارتوں کا سنگِ بنیاد عنقریب رکھنے والے ہیں، اور عجب کیا ہے کہ جامع ازہر اپنے اس مجوزہ لائحۂ عمل کے ابتدائی مراحل سے گذر کر اپنی ہزار سالہ جوبلی کے موقع پر حقیقی اسلامی روح کیساتھ یہ جدید قالب اختیار کرلے،

کیونکہ ازہر کی خوش قسمتی سے چند سال میں ایک ایسا موقع آرہا ہے، جبکہ وہ اپنی کاروان عمر کی ہزار سالہ منزل طے کریگا، مصر کے ارباب فکر چاہتے ہیں کہ جب ازہر کے یہ ہزار سال پورے ہوں، تو اس موقع پر اس کے شایانِ شان ایک ہزار سالہ جوبلی کی تقریب ادا کیجائے، اور یہ تقریب یقیناً اہل مصر کو ازہر کی طرف مائل کریگی، شیخ مراغی اس مغتنم موقع سے فائدہ اٹھانا چاہتے ہیں، کہ لوگ نئے ولولوں اور امیدوں کیساتھ ازہر کا خیر مقدم کریں، لیکن اس تقریب کا موقع کس سال آنے والا ہے، ابھی طے نہ ہوسکا، کیونکہ ابھی اہلِ علم کے سامنے ازہر کے سنہ تاسیس کے متعلق دو قول پیش نظر ہیں، ایک علی مبارک کی خططِ مصر کی روایت ہے، جسمیں اس کے قیام کا سال ۳۶۱ھ بتایا گیا ہے، اور دوسرا بیان اسکندری کا ہے، جو ۳۵۳ھ بتاتا ہے، سال رواں ۱۳۴۸ھ ہے، اس لئے پہلی روایت کے بموجب ہزار سال پورے ہونے میں ۱۳ سال باقی رہتے ہیں، اور دوسری کے بموجب صرف ۵ سال رہجاتے ہیں، لیکن حیرت ہے کہ ان مصری اہلِ علم نے اس موقع پر مقریزی کا بیان کیوں نظر انداز کردیا، مذکورۂ بالا روایتوں میں اسکندری کی روایت تو قطعی لائقِ التفات نہیں، کیونکہ تمام مورخین کا اتفاق ہے، قاہرہ اور پھر جامع ازہر کا سنگ بنیاد فاطمی سپہ سالار جوہر الصقلی کے ہاتھوں پڑی ہے، اسکندری ازہر کی تاسیس کا جو سال متعین کرتا ہے، وہ تو جوہر کا افریقہ سے روانگی کا سال ہے، وہ ۱۴ ربیع الاول ۳۵۸ھ میں افریقہ سے روانہ ہوا تھا، اور مصر میں اس کا فاتحانہ داخلہ چند سال کے بعد ۱۷ شعبان ۳۵۸ھ کو ہوتا ہے (تاریخ ابن خلدون ج ۴ ص ۴۴، خطط مقریزی ج ۲ ص ۲۰۵) پھر قاہرہ کی بنا ۳۵۹ھ میں پڑی تھی، (مقریزی ج ۲ ص ۲۷۹) اس لئے ازہر کا سالِ تاسیس بہرحال ۳۵۳ھ کے بعد ہے، اگر اس کے متعلق مقریزی کی روایت قبول کیجائے تو جامع ازہر کی تعمیر کا آغاز ۲۴ جمادی الاول ۳۵۹ھ اور اختتامِ تعمیر کی تاریخ ۹ رمضان ۳۶۱ھ ہے، چنانچہ اس کی روایت کے

بموجب جوہر نے ازہر کے رواق اول کے مدور قبہ میں حسب ذیل عبارت بسم اللہ کے بعد کندہ کرائی تھی،

امیر بنیائہ عبداللہ وولیہ ابی تمیم معد الامام المعز لدین اللہ امیر المومنین صلوات اللہ علیہ وعلی ابائہ وابنائہ الاکرمین علی ید عبدہ جوہر الکاتب الصقلی وذلک فی سنۃ ستین وثلثمائۃ (مقریزی ج ۴ ص ۴۹)

اگر آغازِ تعمیر کا لحاظ کیا جائے تو اس کے روسے ازہر کی ہزار سالہ جوبلی کو ۱۰ سال باقی رہتے ہیں جو ۱۳۶۰ھ میں پورے ہوں گے، ورنہ اگر اختتامِ تعمیر کا لحاظ کیا جائے تو مقریزی اور علی مبارک دونوں کی متفقہ روایت سے ۱۲ سال باقی رہجاتے ہیں، دیکھئے علمائے مصر کیا فیصلہ کرتے ہیں،

"ر"

اخبارِ علمیہ

عکس ریز کا جدید آلہ

اس وقت تک عکس ریز (ایکس ریز) کے جتنے آلے بنے تھے، ان کے ذریعہ انسانی جسم کے اندرونی حالات کا صرف محدود طریقہ پر مطالعہ ومعاینہ کیا جاسکتا تھا، مثلاً پہلے اس کے ذریعہ کسی چیز کے صرف طول وعرض کا پتہ چلتا تھا لیکن اب اس جدید آلہ کے ذریعہ اس کا عمق بھی صاف نظر آتا ہے، اس کے علاوہ اس جدید آلہ کے ذریعہ جو تصویر لیجائیگی وہ اس حصہ جسم کی اصلی جسامت وضخامت کے مطابق ہوگی، نیز ہر عضو ہی نہیں بلکہ اس کے ایک ایک حصہ کی حرکت دیکھی جاسکتی ہے، لیکن سب سے بڑی بات یہ ہے کہ اس آلہ سے معاینہ کے وقت مریض کے مختلف اعضاء کو دیکھنے کے لئے اسے پہلو بدلنا نہیں پڑتا ہے، بلکہ ایک ہی حالت میں اس کے بدن کے ہر حصہ کا معاینہ کیا جاسکتا ہے، اس آلہ کی ایجاد کا سہرا مسٹر اے، ٹی، کے، میور (A. T. K. moir) کے سر ہے،

"ر"

آگ کے بغیر لوہا پگھلانا

لوہے کی دریافت سے اس وقت تک اس دھات سے سامان بنانے کی یہ صورت رہی ہے کہ اسکو بڑی بڑی بھٹیوں، تندوروں، اور آتش دانوں کے ذریعہ پگھلایا جاتا ہے، اور پھر اس آہن سیال سے جو چیز بھی بنانا ہوتی تھی بنائی جاتی تھی، مگر اب شیفیلڈ کے ایک کارخانہ نے اس قدیم صورت کے خاتمہ کی طرف قدم بڑھایا ہے، اور وہاں اس بات کا تجربہ ہو رہا ہے کہ آیا ان آتش خانوں کی مدد کے بغیر لوہا پانی کیا جاسکتا ہے، اور اس کوشش میں اسے کامیابی بھی حاصل ہوئی ہے، اسکی صورت یہ ہے کہ لوہے کو ایک لکڑی کے صندوق میں رکھ دیا جاتا ہے اور پھر بجلی کے ایک تار کے ذریعہ اسمیں تیز حرارت پہونچائی جاتی ہے،

اور اس حرارت سے منجمد سرد لوہا گرم کھولتا ہوا پانی بن جاتا ہے، اگر یہ چیز بڑے پیمانے پر بھی کامیاب ہوگئی تو صنعتی دنیا میں ایک انقلاب عظیم پیدا ہو جائیگا، "آر"

روس کا نیا عجائبخانہ،

سائبیریا کے علاقہ میں بعض جگہ برف ہمیشہ جمی رہتی ہے، اور ان جگہوں سے بعض وقت ایسے مردہ جانوروں کی لاش نکلی ہے، جنکو مرے ہوئے سیکڑوں برس ہوگئے ہیں، لیکن ان کا گوشت تک بالکل تازہ معلوم ہوتا ہے، برف کی اسی انتہائی استحفاظی خصوصیت کو دیکھ کر حکومت روس نے ایک ایسے برقی عجائب خانہ کے قیام کا ارادہ کیا ہے، جس میں ہر چیز برف ہی کے ذریعہ محفوظ رکھی جائیگی، اس عجائب خانہ میں ہر ملک ہر قوم اور ہر قسم کے انسان انکے سامان اور انکے ماکولات کو جمع کیا جائیگا، "ف"

ہوائی جہاز کی آنکھ،

ایک نوجوان امریکن فرنس جنکنس نے ہوائی جہاز کیلئے ایک ایسا شیشہ ایجاد کیا ہے، جس سے لائکی اصول کے ماتحت ..۵ میل سے زیادہ تک چوڑی زمین دیکھی جاسکتی ہے، اور نہایت آسانی سے معلوم کیا جاسکتا ہے کہ اس وسیع خطہ میں کیا کیا کام ہو رہے ہیں، چونکہ جنگی و فوجی حیثیت سے اس آلہ کو خاص اہمیت حاصل ہے، اسلئے ریاستہائے متحدہ کے فوجی افسر اسکے ابتدائی تجربہ کا نہایت ہی دلچسپی سے مطالعہ کر رہے ہیں،

برطانوی انتخابات،

دار العوام کے گذشتہ انتخاب کے سلسلہ میں رائے دہندوں کی تعداد کے متعلق جو اعداد و شمار موصول ہوئے ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ انگلستان اور ویلز کے رائے دہندوں میں عورتیں مردوں سے (۱۳۵۷۷۶) زیادہ ہیں، برطانیہ عظمیٰ اور آئرلینڈ ملاکر عورتوں کی تعداد مردوں سے (۱۵۲۸۳۸۸) زاید ہے، برطانیہ و ویلز کا مفصل نقشہ یہ ہے،

	مرد	عورت
خاص علاقہ	۶۰۲۲۳۶۹	۶۹۲۱۹۰۸
عام علاقے	۵۷۸۸۰۱۰	۶۲۸۷۵۴۵
یونی ورسٹیز	۵۷۰۰۱	۱۵۷۰۳
میزان	۱۱۸۶۷۳۸۰	۱۳۲۲۵۱۵۶
ان دونوں کی مجموعی تعداد	۲۵۰۹۲۵۳۶	
اسکاٹلینڈ	۲۹۸۰۲۵۹	
شمالی آئرلینڈ	۶۴۷۷۷۵	
میزان کل	۲۸۷۲۰۵۷۰	

قیمتی کتابوں کی حفاظت،

اکثر بڑے کتبخانوں میں بعض ایسی نادر قلمی کتابیں ہوتی ہیں جنکا صرف ایک ہی نسخہ ہوتا ہے اور اگر ایسی کتابوں کو عام طور سے مطالعہ کیلئے دیا جائے تو انکے خراب اور برباد ہو جانے کا خطرہ ہے، اور یہ ایسا نقصان ہوگا جسکی تلافی شاید ناممکن ہوگی، اسی خطرہ سے محفوظ رہنے کیلئے برلن کی سرکاری لائبریری نے ایسی قیمتی کتابوں کی ایک ایک صفحہ کی تصویر لینے کا انتظام کیا ہے، اور اسکے ساتھ اصل کتاب کی تمام خصوصیتوں کو برقرار رکھنے کیلئے ہر کتاب کی تصویر کا طول و عرض وہی رکھا گیا ہے جو اصل کتاب کے اوراق کا ہے، "سا"

ریل میں ٹیلیفون،

اسوقت تک ریل میں جو ٹیلیفون استعمال کئے جاتے تھے انکی انتہائی رسائی یہ ہوتی تھی کہ ایک مسافر دوسرے مسافر یا گارڈ یا ڈرائیور وغیرہ سے گفتگو کر سکتے لیکن اب کینیڈا کی ریلوے کمپنی نے اپنی تیز دور رفتار گاڑیوں میں ایسے ٹیلیفون لگا دئے ہیں جن سے آدمی اس ملک کے جس مقام اور جس شخص سے چاہے بآسانی چلتی گاڑی میں گفتگو کر سکتا ہے، "سا"

دو عجیب بچھیڑے،

امریکہ کے علاقہ الی نوئس (Illinois) میں ایک گھوڑی کے بیک وقت دو بچھیڑے ہوئے ہیں ان میں سے ایک تو گھوڑا ہے اور دوسرا خچر ہے، "سا"

سب سے بڑا ہوائی جہاز

ایک جرمن صناع ڈاکٹر رمپلر اسوقت ایک سفری جہاز بنانے میں مصروف ہے، یہ جہاز اپنی قسم کے تمام جہازوں میں سب سے بڑا ہوگا، اس کے کام کرنے والوں کی تعداد ۳۵ ہوگی، اور یہ جہاز ان کارکنوں کے علاوہ ۱۳۵ مسافروں کا سامان اور دوسری چیزیں نہایت آسانی سے لیجا سکے گا، مسافروں کے رہنے کے کمرے جہاز کے دونوں طرف ہونگے، اور بچلا حصہ راستہ کے طور پر استعمال کیا جائیگا، اس جہاز میں تیل وغیرہ رکھنے کیلئے بھی الگ کمرے بنے ہوئے ہیں، اور اس کی رفتار بھی کسی جہاز سے کم نہ ہوگی، اس میں دس انجن لگے ہوئے ہیں،

"سا"

دنیا کا سب سے بڑا انجن

امریکہ کے انجن بنانے والے کارخانہ نے حال ہی میں امریکہ کی ایک ریلوے کمپنی کیلئے ایک اتنا بڑا انجن بنایا ہے، جو دنیا کے ہر موجودہ انجن کا دگنا ہے، اس انجن کی طوالت وضخامت کا اس سے پتہ چل سکتا ہے کہ اس میں ۴۳ پہیے ہیں، اور اس کا وزن ۱۱۶۰۰۰۰ پونڈ ہے، اس کی بلندی ۱۶ فٹ ۴ انچ ہے، اور کئی انجنوں کا کام کرتا ہے،

"سا"

ارتقار کا اثر انسان کی ساخت پر

بوریا (جرمنی) کے ایک ماہر سائنس کا دعویٰ ہے کہ اگرچہ اکثر ارتقائی خیال کے اساتذہ کا یہ نظریہ ہے کہ انسان نے ابتداءً کاسہ سر کی حیثیت سے ترقی کی ہے، لیکن یہ نظریہ غلط ہے اور صحیح یہ ہے کہ اس نے سب سے پہلے پیر کی طرف سے ترقی شروع کی ہے، اس مدعی کا نام ڈاکٹر ویدم گزلر ہے، اور اس نے جاوا اور جنوبی افریقہ کے انسانی و نیم انسانی ڈھانچوں کے مطالعہ کے بعد یہ رائے قایم کی ہے،

"لڈ"

"ن"

ادبیات

تضمین بر غزلِ شبلیؒ

از

مولوی محمد مسلم صاحب عظیم آبادی ایم اے پروفیسر سینٹ تھامس کالج ہزاری باغ

چند در حلقۂ زہاد شکیبا باشم　　در غمِ سبحہ و مسواک و مصلی باشم

چند آوارہ پے راحتِ فردا باشم　　چند بیہودہ بہ بندِ غمِ دنیا باشم

زین سپس با قدح و بادہ و مینا باشم

چند در مدرسہ سلسلہ برپا باشم　　چند بر منبرِ مسجد سخن آرا باشم

خرقہ بر دوش فروشندۂ تقویٰ باشم　　چند بیہودہ بہ بندِ غمِ دنیا باشم

زین سپس با قدح و بادہ و مینا باشم

سالہا ہمت کشودم در دیر و حریفی دیند　　سبحہ در دست و مصلیٰ بر کنارم دیدند

بودہ ام دیر بزنجیرِ تورع پابند　　جبہہ سائے حرم کعبہ چو بودم یک چند

بر درِ بتکدہ ہم ناصیہ فرسا باشم

جشنِ صوفی بمی و چنگ و چغانہ نبود　　لذتِ شغل می و نغمہ بخانہ نبود

ناشِ خوردن عملِ شیخ زمانہ نبود　　گرچہ رندی و ہوس شیوۂ دانا نبود

حاجتم نیست کہ فرزانہ و دانا باشم

عشق در مدرسہ با طفل تواں ہم ورزید　　گرچہ در خانقہے نغمہ تواں نیز شنید

فاش در بزمِ فقیہ ار چہ تواں خورد نبیذ — بادہ ہر چند تہِ خرقہ تواں نیز کشید

نرگسِ مست کسے خواست کہ رسوا باشم

خوردہ ام ساغرِ لبریزِ شرابِ سرجوش — آمدہ از نگہِ مستِ کسے دل بخروش

عشقم آتش زدہ در خرمنِ دانائی و ہوش — مست و پُر عربدہ تنگش بکشم در آغوش

تشنۂ وصلم و تا کے بہ محابا باشم

با چنیں مایۂ زہد و خرد و دانش و فن — کلہِ فخر بسر، جبۂ عظمت بر تن

باہمہ لعل و گہرہائے ہنر در دامن — باہمہ دعویٔ تمکین نتواں خم استادن

کہ تو از پردہ بدر آئی و برجا باشم

قطعہ

گشتم از ضبطِ محبت تبہ و زار و زبوں — از اثرِ ضیقِ فغاں دل بکنارم شد خوں

آہ از نالہ بپیچید و از دردِ درون — اے خوش آں روز کہ رازم فتد از پردہ بروں

از دو سو خلقے و من می زدہ رسوا باشم

سر کشیدہ ز مسرت من و یاراں پس و پست — شورِ طفلاں کہ ببیں مستیِ ایں بادہ پرست

پیش و پس خلق تماشائی و من جام بدست — محتسب دست بداماں من و من سرمست

دست در دامنِ آں شوخِ خود آرا باشم

کلامِ شرق

جنابِ شرقؔ دہلوی

میں جب کرتا ہوں نالے انکے لب پر آہ ہوتی ہے — کسی نے سچ کہا ہے، دل سے دل کو راہ ہوتی ہے

نہ وہ آئیں نہ انکے دل میں پیدا راہ ہوتی ہے — مگر منہ سی شرمندہ ہماری آہ ہوتی ہے

کہیں وہ ناوک افگن تیر جنگی میں پکڑتی ہو — کھٹک سی دلمیں رہ رہ کر مرے پیدا ہوتی ہے

عدو کی بزم میں جاتے ہیں پھر ہمکو سناتے ہیں — کہ اس محفل میں خاطر اپنی خاطر خواہ ہوتی ہے

گر و تم قصد آنے کا تو کل آئیگا رستہ بھی — ابھی آنکھوں سے پیدا تیرے دل کی راہ ہوتی ہے

ہماری چشمِ دل پردے میں کیا کچھ دیکھ لیتی ہے — نظر رکھتی ہے لیکن آنکھ کب آگاہ ہوتی ہے

کیا گو اس بتِ قاتل نے ہمکو قتل کیا غم ہے — مسیحا اب صدائے قم باذن اللہ ہوتی ہے

دلِ انساں بظاہر اک ذرا سی چیز ہے لیکن — یہی وہ جا ہے جو اسکی تجلی گاہ ہوتی ہے

ذرا انداز کا بھی تیر ہوتا ہے خطا، لیکن — بڑی ہی بیخطا مظلوم دل کی آہ ہوتی ہے

حقیقت میں انھیں کی ہے نظر آنکھیں ہیں جنکی — کہ جن آنکھوں کا سرمہ تیری گردِ راہ ہوتی ہے

شرقؔ اس آہ کی صورت بیاں میں کس طرح آئے

کہ جس کے نقشِ پا کی شکل رشکِ ماہ ہوتی ہے

"افسردگی"

از

جنابِ جوشؔ ملیح آبادی، ناظمِ ادبی دار الترجمہ حیدر آباد دکن

دن نے ٹھنڈی سانس لی، خورشید اوجھل ہو گیا — رنگ اڑا، صحرا ہوا خاموش، دریا سو گیا

نور سمٹا، تیرگی پھیلی، ہوائیں رک گئیں — پھول کمھلائے، چمن ٹھٹکے، شاخیں جھک گئیں

رنگِ گل، شورِ چمن، جوشِ صبا، کچھ بھی نہیں — ایک غم انگیز خلوت کے سوا کچھ بھی نہیں

اڑ گیا غازہ شفق کا، آسماں سنولا گیا — رفتہ رفتہ روئے عالم پر اندھیرا چھا گیا

اس دھندلکے میں اپنی زریں روشنی کھوتے ہوئے

میں نے دیکھا روحِ انسانی کو گم ہوتے ہوئے

مطبوعاتِ جدیدہ

تذکرۂ مشاہیرِ کاکوری، مرتبہ جناب مولوی حافظ محمد علی حیدر صاحب علوی کاکوری، ص ۴۲۰، قیمت درج نہیں، پتہ مالک اصح المطابع، وکٹوریہ اسٹریٹ لکھنؤ،

ضلع لکھنؤ اودھ میں کاکوری کا قصبہ ہمیشہ شرفا و نجبا کا مسکن رہا ہے، اور اس سرزمین نے شعرا، امرا، مصنفین، علما، صوفیہ پیدا کرکے اپنی مردم خیزی کا ثبوت دیا ہے، اب اسی سرزمین کے ایک بزرگ اور لائق باپ (جناب شاہ علی انور صاحب مرحوم) کے لایق بیٹے نے اپنے وطن کے مشاہیر کا مفصل حال لکھکر ایک بڑی کمی کو پورا کیا ہے، ابتدا میں ایک تمہید اور ایک مقدمہ ہے، تمہید میں تصنیف کی غرض و ماخذ پر بحث ہے، اور مقدمہ میں قصبہ کی تاریخ ہے، اور پھر تقریباً (۲۵۵) اشخاص کے بطورِ حروف تہجی تذکرے ہیں، اخیر میں تین ہندو امرا کے حالات بھی ہیں، لیکن اگر ہم قصبہ کی قدامت کے لحاظ سے دیکھیں تو یہ تذکرہ بہت حال کے لوگوں کا معلوم ہوتا ہے، کہ اسمیں قدیم ترین تذکرہ سکندر لودی کے وقت کا ہے، اسی طرح بعض جگہ تعین تاریخ میں بھی لائق مصنف سے تسامح ہوا ہے، مثلاً شیخ جار اللہ کو وہ عہد عالمگیری کا ہفت ہزاری منصبدار بتاتے ہیں، حالانکہ اسکے عہد کا اتنا بڑا جلیل القدر صاحب منصب کوئی شخص سرے سے ہے ہی نہیں، یہ بزرگ عالمگیر ثانی کے عہد کے ہیں، اگر مصنف نے فرمان کا جس کا انھوں نے حوالہ دیا ہے سنہ دیکھ لیا ہوتا تو یہ غلطی نہ ہوتی، مصنفین میں سب سے زیادہ کثیر التصنیف بزرگ خود مصنف کے والد مرحوم ہیں، کہ ان کی تصانیف کی تعداد ۵۰ تک پہونچتی ہے، تاہم یہ کتاب نہ صرف اصحاب قصبہ کیلئے بلکہ عام علم دوست اصحاب کیلئے بھی مفید و کارآمد ہے،

سفیرِ اودھ، مصنفہ مولوی محمد مسیح الدین صاحب مرحوم، علوی، ص ۱۴۴، قیمت عہ، پتہ الناظر

بک ایجنسی، چوک، لکھنؤ،

مولوی مسیح الدین مرحوم اسی مردم خیز قصبہ کے جس کا ابھی ابھی ذکر ہوا ایک قابلِ فخر رکن تھے، وہ ابتدا ہی سے حکومت برطانیہ (یا کمپنی بہادر) کے وابستگانِ دامن میں تھے اور ترقی کرکے گورنر جنرل کے میر منشی ہو گئے، لارڈ آکلینڈ کے بعد انھوں نے بھی استعفا دیدیا، اور پھر مرشد آباد میں نوکر ہوئے، جب واجد علی شاہ معزول کرکے کلکتہ بھیج دئے گئے، اور انکی طرف سے انکی والدہ، بھائی اور صاحبزادے ولایت جانے لگے، تو مولوی صاحب مرحوم سفیرِ اودھ کی حیثیت سے منتخب ہوکر ولایت گئے، اگر غدر کا حادثہ پیش نہ آتا، تو وہ یقیناً اپنے مقصد میں کامیاب ہوتے، مگر حالات نے پلٹا کھایا، اور وہ چند سال کے قیام کے بعد واپس آگئے، واپسی پر فرصت کے زمانہ میں انھوں نے انگلستان کی ایک ضخیم تاریخ لکھی، اور موجودہ کتاب اسی کا آخری باب ہے،

اس کتاب میں انھوں نے اپنے بزرگوں اور عزیزوں کا مختصر تذکرہ کرکے اپنے حالات قلمبند کئے ہیں اور اس سلسلہ میں ایسٹ انڈیا کمپنی، اودھ، اور سیاحتِ انگلستان کے حالات کو ذاتی مشاہدات کی حیثیت سے بیان کیا ہے، اسی لئے یہ کتاب ان اصحاب کیلئے جو اس پرآشوب عہد کا مطالعہ کرنا چاہتے ہیں، ایک بہترین صحیح ترین ذریعہ ہے، اس کتاب کے علاوہ انکی دوسری آٹھ تصانیف بھی ہیں،

قوالی، مترجمہ مولوی عبد الرزاق صاحب، ملیح آبادی، ص ۲۴، قیمت ۸؍ پتہ، محمد شریف عبد الغنی تاجران کتب کشمیری بازار لاہور،

علامہ ابن تیمیہ کی تصانیف کو ترجمہ کے ذریعہ اردو دان پبلک کے سامنے پیش کرنے کا جو سلسلہ پنجاب میں شروع ہوا ہے، زیر تنقید رسالہ اسی کی ایک کڑی ہے، یہ ابن تیمیہؒ کے رسالہ السماع والرقص کا جو قوالی وغیرہ کے عدم جواز کے متعلق ہے، ترجمہ ہے، ترجمہ کی صحت و عمدگی کیلئے مترجم کا نام کافی ضمانت ہے،

گلِ بیل، ناشر، جناب محمد نصیر ہمایوں بی، اے، ص ۲۴، قیمت درج نہیں، پتہ، قومی کتبخانہ، ریلوے روڈ لاہور،

ہندوستان ایک زراعتی ملک ہے، اور اسکے لئے گاے اور بیل کا وجود ناگزیر، لیکن کتنے لوگ ہیں جو اس جانور کے اقسام، اسکی پرداخت، اسکی مختلف نسلوں اور اسکی بیماریوں کے علاج سے واقف ہیں جناب مولف صاحب نے شاید انھیں ضرورتوں کو محسوس کرکے یہ رسالہ شایع کیا ہے، اس میں ابتدأً گاے بچھڑے اور بیلوں کا حال لکھا ہے اور دستی تصاویر کے ذریعہ یہی بات سمجھانے کی کوشش کیگئی ہے، چونکہ یہ کتاب کاشتکاروں کیلئے ہے، اسلئے اسکی زبان بھی سادہ اور صاف ہے، امید کہ یہ کتاب مفید و مقبول ہو،

غذا و صحت، مصنفہ ممتاز احمد فاروقی بی، اے ص ۱۲۰ قیمت ۸؍ مرتبہ دار الکتب اسلامیہ، احمدیہ بلڈنگس لاہور،

غریب ہندوستان نہ صرف مالی و دماغی حیثیت سے غریب ہورہا ہے بلکہ جسمانی حیثیت سے بھی اسکی حالت نازک ہے، اگر ہم یہاں کی شرحِ اموات کا دوسرے ملکوں سے مقابلہ کریں تو ہمکو معلوم ہوگا کہ ہمارا ملک اس حیثیت سے سب سے زیادہ بدقسمت ہے، اسکی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ ہم حفظانِ صحت کے اصول سے غافل ہیں اور چونکہ ہمارا جسم اپنی اصلی نشو و نما سے محروم رہتا ہے اسی لئے اسکے تمام دوسرے اجزا بھی مریض و کمزور ہوتے ہیں اسی ضرورت کو محسوس کرکے جناب فاروقی نے یہ مختصر لیکن جامع و پر از معلومات رسالہ لکھا ہے، اسمیں انسانی غذا اور حفظانِ صحت کے اصول کی تشریح و توضیح کی گئی ہے، اور یہ اس قابل ہے کہ تمام لوگ اسکو پڑھکر اس سے مستفید ہوں کہ جبتک ہم اپنے جسم کو صحیح نہیں رکھینگے ہم اپنے دماغ کو بھی صحیح و کارآمد نہیں بنا سکتے، ہم مصنف کو اس مفید کوشش پر مبارکباد دیتے ہیں،

اسلام و نیشنلزم، از مولانا ابو الکلام آزاد ص ۳۲ قیمت ۳؍ مرتبہ مہتمم البلاغ بک ایجنسی ۵۸ گوالمنڈی، لاہور، مولانا ابو الکلام کے ایک پرانے مضمون کی نئی اشاعت ہے، اس مضمون میں یہ بتایا گیا ہے کہ اسلام نیشنلزم کا مخالف بھی نہیں ہے، بلکہ اس کا سب سے بڑا حامی ہے، آج کل جب کہ قومیت و اشتراکیت وغیرہ کے الفاظ و اصطلاحات کا عام رواج ہے، اس رسالہ کا مطالعہ شاید دلچسپ ثابت ہو،

"ن"

جلد بست و چہارم | ماہ ربیع الثانی سنہ ۱۳۴۸ھ مطابق ماہ اکتوبر سنہ ۱۹۲۹ء | عدد ۴

مضامین

اعتذار

افسوس ہے کہ اڈیٹر صاحب معارف یعنی مولانا سید سلیمان صاحب ندوی ایک ہفتہ سے لکھنؤ میں علیل اور زیر علاج ہیں، اس لئے اس مہینہ کا معارف بغیر شذرات کے شایع کیا جاتا ہے،

"منیجر"